



CAMENÆ

REVISTĂ DE CULTURĂ CLASICĂ

ANUL I OCTOMVRIE MCMXLIII — MARTIE MCMXLIV Nr. 1-2

SOCIETATEA PROFESORILOR SECUNDARI DE LIMBI CLASICE

C A M E N A E

REVISTA SOC. PROFESORILOR SECUNDARI DE LIMBI CLASICE. APARE TRIMESTRIAL

COMITETUL DE CONDUCERE :

I. I. Bujor, G. Gușa, Al. Mălin, I. Mașala, N. Niculiță, N. Ștefănescu și T. Vasilescu

S U M A R U L

Studii :

	Pag.
Th. Simenschy — Civilizația Antică	3
St. Bezdechi — Raportul dintre cuvânt și idee la Platon	12
Prof. Dr. N. I. Niculiță — Quid ad orationem obliquam explanandam collaturus sim	20
G. Gușa — Ideile metafizice ale moralei lui Seneca	27
Felicia Brătianu — Atitudinea lui Cicero față de conflictul dintre Caesar și Pompeius	40
Toma I. Vasilescu — Genius. Originea conceptului	49
Prof. Dr. N. I. Ștefănescu — Originea versului Alexandrin	59
Prof. Al. N. Mălin — Trăsături caracteristice în opera lui Herodot	64
Prof. N. Jingoiu — Creștinismul lui Seneca Filosoful	80

Poezii :

T. Lăzărescu — Ad. Pompilium	89
T. Lăzărescu — Ad. D. M.	90

Traduceri :

N. I. Ștefănescu — Vânătorul	90
Conet, I. Niculescu — Lui Septimius	91
Const. I. Niculescu — Lui Rufinus	92
D. Ganea — Către Gallus	95

Studii pedagogice și comemorări

I. I. Bujor — Elevul român în fața limbii latine	96
Il, Almăjeanu — Dascăli din trecut: M. B. Calloianu	101

Recensii :

Th. Simenschy — I. M. Marinescu: Răsfoind autorii clasei	103
N. I. Niculiță — T. A. Naum: Germania Ini Tacit	105
N. I. Niculiță — Th. Simenschy: Siataxa limbii latine	108
Aurel Iordănescu — Emanuele Ciaceri: Tacito	109
T. Vasilescu — Carlo Kerényi: La religione antica	112
T. Vasilescu — Aurel Cosmoiu: Geneza mitului	115

Rezumate în limbi străine :

Șt. Bezdechi — Le rapport entre mot et idée chez Platon	115
Th. Simenschy — Die zeitgenössische Kultur und der Klassizismus	116

Dări de seamă :

I. Mașala — Activitatea societ. prof. de limbi clasice	118
--	-----

Revista este înscrisă în registrul publicațiilor periodice la Tribunalul Ilfov, Secția I-a Comercială sub Nr. 56/1943, prin ordonanța prezidențială Nr. 7670/28 IX 1943.

CAMENÆ

REVISTA DE CULTURA CLASICA

Ion G. Diaconu
1944.

CIVILIZAȚIA ANTICĂ

De peste două mii de ani doi factori joacă un rol covârșitor în istoria omenirii: civilizația greco-latină, și religia creștină, care s'a suprapus și s'a contopit cu ea în mod indisolubil.

Felul cum gândim și simțim, modul cum se oglindește în sufletul nostru lumea ce ne înconjoară, manifestările noastre prin grai și prin acțiune, se datoresc aproape exclusiv moștenirii spirituale pe care am primit-o dela Greci și dela Romani.

Civilizația noastră este asemenea unui arbore uriaș cu rădăcinile adânc înfipite în trecutul indoeuropean, iar cu ramurile sale cuprinzând întreaga lume din Occident și din Orient. Dar ce este civilizația?

Prin civilizație înțelegem în primul rând creațiunile literare și artistice ale unui popor. În sensul acesta și vorbim de cele mai adesea ori despre civilizația greacă sau cea romană.

Dacă însă ne gândim la prezent, civilizația ne apare mai degrabă sub forma ei tehnică și ca un produs al științei: construcții, mașini, aparate și confortul pe care ni-l dau toate acestea.

Însă civilizația mai are și alte aspecte. Ele se pot grupa în două categorii: sociale și individuale, amândouă strâns legate împreună.

Din punct de vedere social o civilizație se manifestă prin instituțiile, religia și obiceiurile unui popor; despre un om spunem că e civilizat, atunci când prezintă anumite însușiri sufletești, mai ales de natură altruistă.

Totuși prea adesea avem în vedere numai înfățișarea exterioară și manierele cuiva, după cum atunci când e vorba de un popor socotim că civilizația se mărginește numai la căi de comunicație bune, edificii și construcții uriașe, mașini complicate și confort, uitând că deasupra tuturor acestor lucruri trecătoare este spiritul și gândirea.

Timpul roade toate monumentele, fie și de granit, iar vicisitudinile soartei răstoarnă orice întocmiri omenești. Un singur lucru plutește deasupra valurilor timpului și nu se scu-

fundă: este gândirea fiilor aleși ai omenirii, cristalizată în operele lor poetice și literare.

A încerca să vorbească cineva despre civilizația veche în câteva pagini este o întreprindere tot atât de îndrăznească ca și traversarea oceanului într'o luntre. Căci omenirea antică are o civilizație milenară; la ea au contribuit popoare care ocupă primul loc în istorie.

De aceea va trebui să atingem numai în treacăt unele culmi ale acestei civilizații și să prezentăm numai acele aspecte, care ni s'au părut mai vrednice de relevat în ziua de azi.

Se înțelege dela sine că oricâtă silință ne-am da, alegerea nu va putea fi decât obiectivă; iar dacă totuși impresia va fi contrară, meritul nu va fi atât al nostru cât al cititorilor.

Legătura cu prezentul și concluziile ce se pot trage din anumite comparații le las tot pe seama cititorilor. E mai bine așa. După cum dintr'o operă literară fiecare preferă altceva, iar judecata asupra cărții întregi variază mult dela unul la altul, potrivit cu sufletul fiecăruia și cu experiența dobândită în viață: tot așa și o expunere cum e aceasta e firesc să aibă aceeași soartă.

Am dori însă ca să prevenim despre un lucru: ori cât de frumos ne-ar descrie cineva un tablou de Leonardo da Vinci sau o simfonie de Beethoven, numai descrierea n'ar putea niciodată să ne dea o idee despre adevărata frumusețe a picturii sau a muzicii; tot astfel oricât talent ar avea cel mai înzestrat dintre cunoscătorii clasicismului, el n'ar putea să ne dea decât o foarte palidă imagine despre frumusețea eternă a capodoperelor antice din domeniul artei și al literaturii. Și încă această imagine ar varia dela om la om.

Frumusețea, mai ales cea clasică, trebuie privită în față, neacoperită de vălul interpretării subiective, oricât de vin ar fi. Numai astfel vom putea înțelege, de ce capodoperele antichității greco-latine au găsit timp de peste două mii de ani atâția admiratori printre spiritele de elită ale tuturor popoarelor civilizate din Europa; și numai atunci vom înțelege influența covârșitoare, pe care au exercitat-o capodoperele acestea asupra creațiunilor artistice și literare ale celor mai de seamă artiști și scriitori, dela Renaștere până în prezent. După cum Athena, în secolul lui Pericle, era școala întregii Hellade: tot astfel cultura greacă și cea latină au fost școala întregii Europe, din antichitate până în zilele noastre. Razele de lumină ale acestei civilizații unice au pătruns până departe în Orient, încă de pe timpul cuceririlor lui Alexandru cel Mare. Și progresele pe care le face astăzi Orientul, începând cu adoptarea alfabetului latin și a metodei de-a gândi pe care am moștenit-o dela Elini, se datoresc în primul rând, deși indirect, civilizației greco-latine.

Insemnătatea operelor literare și poetice ale scriitorilor greci și latini se vede cel mai bine din faptul că ele au devenit

clasice încă din antichitate, servind timp de peste douăzeci de veacuri la educația omenirii.

Până în ziua de azi încă nu s'a putut găsi ceva care să înlocuiască cu totul în școală acest instrument atât de nobil și de fin, literatura clasică, prea adesea însă rău întrebuințat de către educatori lipsiți de vocațiune. Și dacă imaginea divină a Minervei apare câte odată sub înfățișarea urâtă a bufniței, vina nu-i a ei, ci a celor care o reflectă, asemenea unei oglinzi defectuoase, în care totul se vede strâmb.

Frumusețea literaturii clasice nu constă numai în fond, ci și în formă. Niciodată aceste două elemente n'au fost separate în vechime. Nici un alt popor, afară de Greci și de Romani n'a pus atâta preț pe arta de-a exprima frumos o cufetare, un sentiment, o acțiune. Ei aveau oroare de tot ce-i urât, în domeniul artistic și literar, ca și în cel moral, — cum par a avea oroare unii scriitori și artiști din zilele noastre de ceea ce-i frumos.

Traducerea nu ne poate da o idee justă despre frumusețea originalului, oricât de bună și de exactă ar fi. Mai degrabă ne pot iniția în frumusețea capodoperelor clasice scriitorii care s'au inspirat din ele, de pildă Dante, Tasso, Shakespeare, Molière, Racine, Goethe, Leopardi și mulți alții; căci numărul lor este imens. Ba mai mult: întreaga literatură latină, mai ales poezia, nu-i decât un splendid reflex al celei grecești, cum e lumina lunii față de aceea a soarelui. Dante a fost inspirat de Virgil; fără acesta este sigur că *Divina Commedia* n'ar fi fost atât de divină. Insuși marele Florentin spune călăuzei sale:

*„Tu sei il mio maestro e il mio autore;
Tu sei solo colui da cui io tolsi
Lo bello stile che m'ha fatto onore”.*

(„Tu ești maestrul meu și călăuza mea;
Tu ești singurul dela care am împrumutat
Frumosul stil care mi-a dat gloria”).

(Inferno, Cânto I, 95—97)

Negrăită este frumusețea poeziei lui Dante; dar mai presus de ea este aceea a lui Virgil. Și pe cât e de mare această față de genialul său imitator; pe atâta, și încă cu mult mai presus, este Homer, nu numai în comparație cu cel mai strălucit reprezentant al secolului lui August, dar chiar și în comparație cu toți poeții care l-au precedat sau urmat pe Virgil, greci sau latini. Și ceea ce spune Dante despre călăuza sa, cu drept cuvânt pot spune toți poeții antichității despre Homer. El a fost modelul unic, neîntrecut nu numai pentru poezia epică, dar

și pentru toate celelalte genuri: liric, dramatic, chiar și didactic. Ceea ce e Platon pentru filosofie, ceea ce e Aristotel pentru gândire, ceea ce-i Demostene pentru elocvență: aceea e Homer pentru poezia tuturor timpurilor.

Și de aceea capodoperele literare din antichitate trebuiesc cunoscute în original. Traducerea nu-i decât un surrogat, adesea de proastă calitate. Chiar și cea mai bună este față de original ceea ce-i floarea din herbar față de floarea din grădină, ceea ce-i piatra imitată față de nestimata veritabilă.

Traducerile au o valoare relativă; ele servesc mai ales atunci când cel care le întrebuințează nu are timp nici plăcere ca să învețe limba în care au fost scrise operele originale. Dar atunci el trebuie să se mulțumească cu fondul, și anume așa cum l-a interpretat și înțeles traducătorul, renunțând definitiv la formă și prin aceasta la elementul cel mai însemnat al frumuseții.

Una din însușirile cele mai de seamă ale poporului grec este imaginația. Datorită acestei imaginații s'au născut capodoperele lor poetice, care au servit apoi ca model de imitat pentru toți poeții romani și pentru cei mai de seamă poeți din literatură universală.

Din imaginația bogată a vechilor Elini a răsărit și splendida lor mitologie, izvor nesecat, de unde și-au luat subiectul toți artiștii și toți poeții.

Ceea ce caracterizează la rândul ei această însușire, pe care nici un alt popor n'a mai avut-o într'un așa grad, este frumusețea și măsura. Simțul estetic și al măsurii, pe care-l găsim în toate manifestările poporului grec, a dat capodoperele sale literare și artistice o valoare unică în istoria civilizației.

Iată însușiri care încep să dispară în zilele noastre. Avântul imens pe care l-a luat știința și grijile nenumărate ale vieții civilizate de azi au oprit zborul liber al fantaziei, depășind-o și închizându-i orizontul.

Odată cu ea s'a întunecat tot mai mult și simțul frumosului și al bunei cuviințe, — până 'ntratăta, încât o bună parte din produsele poetice și artistice din zilele noastre sunt mai mult de domeniul patologic decât al artei.

Imaginația și sentimentul estetic sunt însușiri neprețuite, care cu greu vor putea fi compensate de știință; căci arta atinge cu totul alte coarde ale sufletului și-l face să vibreze mult mai puternic și mai frumos decât știința.

Dar știința n'a înlăturat numai imaginația; ea a slăbit din ce în ce mai mult și memoria, ba chiar și puterea de-a gândi a omului modern. În locul memoriei s'au ivit cărțile, cu fișe și adnotări, iar în locul gândirii, experiența. Mii de oameni experimentează zilnic în mii de feluri și'n mii de laboratoare. Și după felul cum cad zarurile experienței, progresează știința respectivă.

Omenirea contemporană ni se pare puțin cam mândră de știința și progresul la care a ajuns. La unii această mândrie se aseamănă cu aceea pe care ar avea-o un olog transportat cu aeroplanul și privind la drumețul care merge voinicește pe jos.

Gândirea modernă zboară iute, ce-i drept. Ea dispune de vehicule și de instrumente incomparabil superioare acelorora pe care le avea gânditorul în antichitate. Din nenorocire însă gândirea aceasta este prea adesea confundată cu realizările altora, de care se servește ea.

Faptul că calculăm repede, exact și ușor cu mașina de calculat nu înseamnă că suntem genii ca Arhimede, care a putut să facă socoteala câte fire de nisip ar putea să încapă într-o sferă al cărei diametru ar fi distanța dela pământ la soare și care a pus bazele calculului infinitezimal.

Dacă s'ar inventa o mașină de gândit sau de făcut opere de artă sau poezii, simpla folosire a ei n'ar da dreptul nimănui ca să se socoată asemenea unui Aristotel, Phidias sau Homer.

Și dacă în locul mașinei punem metoda, adevărul rămâne acelaș. Instrumentele și metodele sunt numai auxiliare ale științei și ale artei; ele nu pot înlocui gândirea și talentul, care sunt un dar al zeilor.

Fiecare civilizație este unică în felul ei. Ceea ce caracterizează în deosebi pe gânditorii elini, ca și pe cei hinduși, este profunda lor originalitate.

Grecii au fost creatori în toate domeniile spiritului: ei au creat poezia și proza, arta și știința, filosofia și istoria, de aproape două mii de ani. Chiar și termenii tehnici din limbă împreună cu termenii tehnici, de care se servește omenirea latină, sunt traduși din grecește, ca de pildă în filosofie și în gramatică, și foarte multe cuvinte din limbile moderne sunt traduse la fel din latinește sau din grecește.

Nici o altă limbă nu este un instrument atât de perfect al gândirii ca cea greacă, mai ales când e vorba de speculațiuni filosofice și teologice.

Foarte adesea instituțiile, religia și obiceiurile unui popor se oglindesc în cuvintele din limba sa. Pentru a arăta aceasta, e de ajuns să dăm câteva exemple din grecește și mai ales din limba latină.

În sec. al V-lea și al IV-lea î. de Chr. Athena impunea cetățenilor celor mai bogați anumite obligațiuni, de pildă să echipeze o corabie pe socoteala lor, sau să plătească corul unei reprezentații dramatice sau să organizeze anumite jocuri publice, etc. Aceste obligații se chemau „*liturghii*”. Ca și'n timpurile mai noi, se întâmpla uneori ca cetățeanul să caute să se sustragă dela o astfel de cinste. De pildă, el putea să pretindă ca alt cetățean, pe care-l socotea mai bogat și deci mai capabil de-a suporta „*liturgia*”, s'o primească în locul său; iar în caz de refuz, să ceară să se facă schimb de averi între ei.

Clerul era pe timpul lui Homer ceva cât se poate de concret și de material: un obiect de tras la sorți, de ex. o pietricică sau o așchie; înțelesul cuvântului a evoluat apoi și a ajuns să însemne pe rând: „tragere la sorți, lot căpătat prin sorți, parte, moștenire, moșie, lot dat unei biserici sau unui preot, funcție de preot, cler”.

Cuvântul acesta,, pe lângă că ne arată în rezumat diferite aspecte ale unei civilizații în decursul veacurilor, este și instructiv, că toate cuvintele din limbile vechi, prin faptul că arată în mod clar evoluția dela concret la abstract a gândirii omenești și a instrumentului ei, graiul. Cu cât o limbă este mai veche, cu atât și cuvintele ei sunt mai concrete, ca și gândirea.

Foarte interesante pentru noi sunt nenumăratele exemple de obiceiuri, credințe și instituții petrificate, fosilizate în cuvinte, pe care le găsim în limba latină.

Dăm la întâmplare câteva:

Triumful era cea mai măreață răsplată, pe care o acorda Roma unui general biruitor. Însă pentru aceasta el trebuia să îndeplinească anumite condițiuni: să fi fost dictator, consul sau pretor (acestea erau cele mai înalte magistraturi în republica romană); să fi comandat el însuși în bătălia pe care o câștigase și să fi pus capăt războiului. Cu totul altceva înseamnă triumf în ziua de azi.

Tot astfel e o mare deosebire între înțelesul de azi al cuvântului *devotament* și cel antic. Locuitorii Italiei din primele veacuri ale republicii credeau că sângele pe care-l dă de bună voe cineva, oferindu-se ca victimă, potolește sigur mânia zeilor și aduce biruința. Într-o bătălie consulul roman Decius văzu că soldații săi slăbesc. Îndată el chemă pe preoți și le porunci să devoteze armata dușmană zeilor infernului; iar el se aruncă cu capul înfășurat în mijlocul dușmanului. Aceștia înspăimântați fură învinși.

O astfel de jertfă a comandantului unei armate se chema „*devotamentum*” („consacrare zeilor infernului”). Trei consuli romani, unul după altul, tatăl, fiul și nepotul, s’au devotat în felul acesta.

Cetățeanul roman care candida la o magistratură, purta o togă albă, *toga candida*; de aici denumirea de *candidatus*.

Perioada electorală era întrebuițată de candidat ca să ceară voturile, umblând prin toate cartierele Romei. Aceasta se chema *ambitio* („cutreerare”).

La sfârșitul anului magistrației, adică înalții dregători și conducători ai Statului, depuneau funcția lor printr-o *abdication*, care consta într-o proclamare către popor și un jurământ că n’au călcat legea.

La Roma fiecare patrician sau *patronus*, căci aceste două cuvinte avură mult timp același înțeles, avea un număr de

„clienți” (*clientes*). Aceștia erau oameni sărmani, care depindeau de el și alcătuiau „clientela” patronului, un fel de familie mai mare. Clientul apăra pe patron în luptă și-i făcea escortă în oraș. La rândul său patronul apăra pe clientul său în fața justiției, îi explica legea și-l sprijinia cu autoritatea sa.

Cât de nealterată a rămas adesea până în ziua de azi tradiția antică se vede și din faptul că creștinismul n'a fost în stare să dărâme cu desăvârșire panteonul roman. Zeii antici trăesc mai departe, nu numai în basmele și'n legendele tuturor popoarelor europene, dar și'n denumirile zilelor săptămânii și a lunilor anului; d. ex.: *Marti* (ziua lui Marte), *Mercuri* (ziua lui Mercur), *Vineri* (ziua Venerei); din *Vineri* poporul nostru a făcut o sfântă, deși întreaga religie creștină este o totală negațiune a zeităților păgâne, pe care ea îi numește *demoni*. O singură zi a săptămânii poartă un nume creștin, este ziua sfântă a Domnului, *Domínica dies*.

Și numele lunilor anului au rămas aceleași ca la Romani și tot așa de greșite ca la ei. De pildă Decembrie înseamnă luna a zecea, deși de fapt e a douăsprezecea. La fel Septembrie, Octombrie și Noembrie, nu sunt luna a 7-a, a 8-a și a 9-a, cum indică numele lor. Și aici se oglindește o frântură din istoria romană. La origină anul avea numai zece luni și începea cu luna lui Marte, care încă nu devenise zeul războiului, ci era zeul primăverii. Când ulterior s'au mai adăugat încă două luni, Ianuarie și Februarie, ele au fost așezate înaintea lui Martie; însă vechile denumiri ale celorlalte luni au rămas neschimbate până'n ziua de azi. Între ele se află și numele celor doi mari conducători ai poporului roman: *Iulie* (*Iuliu Cezar*) și *August*. Numele lor vor rămâne legate și'n viitor de aceste două luni, chiar dacă ar dispărea și ultimele vestigii artistice și literare despre ei.

Exemple de felul acesta, care ne arată imensa moștenire de civilizație primită de omenirea contemporană dela Greci și dela Romani, s'ar putea cita atât de multe, încât ar forma materia a câtorva volume. Însă în această scurtă expunere, ținem să îndreptăm atenția în primul rând asupra scrierilor care au așezat pe cele două popoare antice în fruntea tuturor celorlalte.

Contactul cu literatura greacă și cu cea latină aduce multe foloase sufletului. Însă cel mai de seamă în aceste vremuri mi se pare liniștea pe care o procură, asemenea unui calmant.

În *Odissea* se povestește despre o plantă vrăjită, care avea însușirea de a face pe cei care o mâncau să uite orice durere și să nu mai dorească nimic. Ce n'am da, în anumite împrejurări, să putem uita și să nu mai suferim, măcar pentru un timp oarecare! Există, ce-i drept, substanțe care posedă această minunată însușire. Dar ce scump e plătită alinarea trecătoare pe care o aduc! Dacă s'ar putea găsi ceva, care să ne mângâie și să ne adoarmă durerile sufletești, fără a ne vătăma

mîntea și trupul, desigur că un astfel de leac ar valora mai mult decât oricare altul.

Cineva îi propuse într-o zi lui Themistocle să-l învețe arta de a-și aminti orice. Themistocle însă îi răspunse că n'are nevoie de o astfel de știință și că mai degrabă ar dori să poată uita; căci prea adesea își aduce aminte de lucruri pe care nu le dorește și care-l întristează.

Însușirea plantei fermecate din 'Odissea' lui Homer o au, în parte, cărțile bune; o au în gradul cel mai înalt scrierile pe care ni le-au lăsat ca moștenire scriitorii greci și români.

Opera lor este imensă; pentru a fi citită, cu greu ar ajunge o viață de om. În scrierile lor se găsesc lucruri pentru orice vârstă și pentru orice predilecție. Nu există vre-o categorie de oameni, care să nu aibă ceva de profitat de pe urma lecturii măcar a unei singure opere din antichitate.

Literatura greacă și latină este ca un templu plin de comori; sunt comorile de gândire ale reprezentanților de elită a două popoare care au jucat un rol atât de însemnat în istoria omenirii. Dar la templul acesta se ajunge cu greu. Trebuie timp și răbdare; și ceea ce lipsește omului modern este tocmai răbdarea și timpul.

Studiul antichității este asemenea unui drum extrem de anevoios la început, de care mulți se îndepărtează descurajați și de care mulți își amintesc cu necaz. Dar cu cât te urci mai sus, cu atâta orizontul se lărgeste, iar mersul devine tot mai lin și mai ușor.

Templul civilizației antice este imens. Omenirea l-a zidit timp de mii de ani și coloanele care-l susțin sunt aleșii ei.

Unii dintre marii poeți ai antichității și-au prezis singuri gloria eternă ce-i aștepta. E de ajuns să amintim versurile celebre ale lui Ovidiu:

„Și acum am terminat o operă pe care n'o va putea distruge nici mânia lui Jupiter, nici focul, nici fierul, nici vechimea care roade. Când va voi ziua aceea, care nu are drept decât asupra corpului meu, ea poate să-mi pună capăt vieții. Însă cu partea mai bună din ființa mea voi fi purtat neperitor deasupra stelelor, iar numele meu nu se va șterge. Și pretutindeni, unde s'a întins stăpânirea romană asupra țărilor supuse, eu voi fi citit de popor. Și dacă profețiile poezilor au ceva adevărat în ele, eu voi trăi dealungul veacurilor prin gloria mea”.

Prezicerea s'a împlinit. Stăpânirea romană, „*Romana potentia*” despre care vorbește poetul, a dispărut de mult. Numai gloria acestui popor mai durează încă și va dura *per omnia saecula*, datorită în primul rând operelor lăsate de scriitorii săi.

Și acum, pentru a încheia, ne vom servi de o alegorie, așa cum face câteodată Platon în minunatele sale dialoguri:

Viața noastră este asemenea unei călătorii pe un ocean

necunoscut. Nu știm ce ne așteaptă și nu cunoaștem țărîmul spre care ne îndreptăm. Mulți din noi naufragiază și plutesc cu greu pe valuri gata să se scufunde.

Marinarii antici, când erau în primejdie, invocau pe zeita Leocothea. Ea le asculta adesea ruga și le întindea vâlul ei, care-i aducea cu bine pe țărîm.

Și vâlul sfânt al Minervei are o putere la fel. Neperitor, ca și înțelepciunea divină a zeiței, el mai există încă și azi, plutind printre valurile agitate ale vieții și ale timpului. Un capăt al acestui vâl se pierde departe în antichitate; celalt abia perceptibil, ajunge până la noi. Multe spirite alese au fost salvate de el în decursul veacurilor, dela Cicero și Marc Aureliu până la Dante Alighieri, și dela acesta până în zilele noastre.

Cu vâlul magic al zeiței s'a înfășurat omenirea obosită în epoca Renașterii, eșind din letargia Evului Mediu.

Când sunteți în răstriașe, când vă cuprinde descurajarea în lupta grea cu valurile vieții; căutați vâlul zeiței; e aproape de tot, lângă voi. Apucați-l și înfășurați-vă în el. Și după ce ați ajuns cu bine la țărîm, mulțumiți zeiței care v'a scăpat. Dar mai ales nu uitați: desfaceți ușor vâlul sfânt și diafan, atât de diafan, încât mulți nu-l pot vedea. Desfaceți-l și aruncați-l înapoi în valuri... Poate să aibă și alții nevoie de el.

Th. Simenschy

RAPORTUL DINTRE CUVÂNT ȘI IDEE LA PLATON

Antistene, care ascultase pe Socrate alături de Platon, spusese undeva că cercetarea numelor, adică a cuvintelor, constituie începutul culturii. Raportul dintre idei și mijloacele lor de expresie preocupase pe sofisti, care au și pus temelia studiilor gramaticale. Heraclit nu e străin de chestiune, iar școlarii săi i-au acordat acesteia o importanță cu totul aparte. Se pare că Democrit, cel de seamă atomist, a zăbovit mult asupra acestei probleme și pierderea scrierilor sale consacrate limbajului este cât se poate de regretabilă. Și dacă cuvintele pe care Platon le pune în gură lui Cratylus, în dialogul cu același nume (429 d.), privitor la părerea lui Parmenide asupra raportului dintre idee ori lucru și cuvânt sunt adevărate, apoi trebuie să tragem concluzia că numirile (cuvintele) erau pentru acest filosof, dacă nu chiar realități, în orice caz o copie exactă a acestora. Într-adevăr, în pasagiul indicat mai sus, marele filosof eleat, spunea, nici mai mult nici mai puțin, că: „e peste puțină ca acel ce spune ceea ce spune, să nu spună aceea ce e”. Ar fi vorba de o corespundere exactă între lucru (sau idee) și cuvânt, care nu e decât un substitut perfect legitim al obiectului pe care îl reprezintă. Concluzia firească ce rezeșea din această constatare era aceea că, cunoscând cuvântul, cunoști și realitatea ce se ascunde în dosul lui. Oricât ar părea de curios, aceeași părere domnea și în tabăra discipolilor lui Heraclit, cari credeau că orice lucru are un nume ce-i arată ființa (esența) lui, și că, dacă cunoști numele, ajungi să cunoști și ființa lucrului respectiv. Iată de ce, în atâtea școli filosofice, cunoștința cuvintelor și cuvântul în sine capătă o extraordinară importanță. Cuvintele ajung a fi astfel considerate ca un dublu al lucrurilor, ca un fel de simboluri materiale sau quasi materiale ale lor.

Dar nu toată lumea era de această părere. Când s'a pus problema originii limbajului, s'au dat, din două tabere, două răspunsuri deosebite: unii afirmau că limbajul e un produs convențional, că s'a dat anumitor lucruri, anumite numiri, nu pentru că acestea din urmă ar avea o intimă legătură sau ar fi o expresie adevărată a esenței lucrurilor, ci pentru că așa s'au

învoit oamenii între ei; (nu mai vreau să pun întrebarea: cum s'au înțeles între ei acești creatori de nume, dacă nu exista o limbă deja creată?) ceilalți susțineau, cum am indicat mai sus, că există o corespondență perfectă între lucru și cuvânt.

Onomaturgul, acela care pune numele, se slujește în această operație de silabe și litere (resp. sunete), care câtă să redea cât mai fidel lucrul pe care îl exprimă. Deci silabele și sunetele, ba chiar și cele fără sunet (consonantele mute) alcătuiesc materialul din care se crează instrumentul limbajului, după cum lemnul e materialul din care se face suveica, culoarea e materialul pentru tablou și așa mai departe.

Această punere a problemei atrăgea după sine o altă mai importantă, de natură gnozeologică. Într'adevăr, dacă admitem teza acelor cari susțin că cuvântul e copia fidelă a lucrului (resp. a ideii sau noțiunii) reese de aci — vorba lui Parmenide — că orice cuvânt e adevărat și că, deci, eroarea nu există, părere reprezentată de Antistene, de un Euthydem și de alții. Cât a trebuit Platon să lupte împotriva acestei erezii! Și ca să ducă lupta la bun sfârșit, trebuia mai întâi să încerce a rezolva problema limbajului, în dialogul intitulat, cum am văzut, Cratylus. Acesta era un discipol al lui Heraclit și unul din dascălii din tinerețe ai lui Platon, care, pe cât se pare, a fost în mică măsură, dar numai pentru o bucată de vreme, influențat de teoria acestui heraclitean. De altfel, dialogul nostru, între alte rosturi, îl are și pe acela de a ne arăta cum autorul s'a desbrăcat de această influență a teoriei, la care, mai târziu, în timpul maturității sale, se uita abia cu indulgență, dacă nu cu dispreț. Între timp el avusese prilej să considere problema mult mai profund și din mai multe puncte de vedere. În dialogul de care e aici vorba, părerea că limbajul e ceva convențional e reprezentată de un oarecare Herimogenes; cealaltă, de însuși Cratylus. Platon ia, cu multă înțelegere, poziție față de amândouă tezele și, după ce-și bate copios joc de care mai de care ridiculele tentative de a etimologiza ale vremii, lăsând să întrevadă absurditatea lor și a teoriilor construite pe o asemenea slabă schelărie, el reia problema în discuție, apropiindu-se principial de teoria lui Cratylus. Într'adevăr, spune el, numele (cuvântul) e un instrument ce *ar trebui* să slujească la discernerea esenței unui lucru, și inventarea unui cuvânt ar trebui să fie condiționată de natura obiectului ce se indică și de mătaria întrebuițată pentru a-l indica, adică de litere și silabe. Onomaturgul (personagiu mistic sau imaginar) *imită* cu litere și silabe esența lucrului. În substanța sa cuvântul e o indicație a esenței lucrului.

Nu odată avea el să-și manifeste amărăciunea de a nu găsi corelate perfect echivalente pentru gândurile sale atât de subtile și de variate, nu odată se va plânge de sărăcia acestei limbi elene care nu-i putea procura termenii necesari în care să se

reflecteze toate nuanțele cugetării sale. Dialogul *Sofistul* ne stă mărturie în această privință. „A găsi nume — spune el (267, e.) — e un lucru greu... și lenea strămoșilor noștri, când era vorba să creeze cuvinte era mare. Resursele noastre în nume sunt puțin abundente”. Și era vorba de limba elenă, cea mai subtilă și, poate, cea mai bogată din câte au existat pe pământ!

Ba mai târziu scepticismul lui față de cuvânt ajunge așa de departe, încât în dialogul *Politicul*, scris la o epocă de plină maturitate, nu se mai putea împiedeca de a spune: „Fiul meu, dacă te păzești să-ți dai prea multă osteneală cu cuvintele, vei poseda la bătrânețe o mai bogată comoară de înțelepciune” (261).

Luigi Stefanini, excelentul platonist italian, constată undeva, vorbind de ideea politică, cum că ea este „afară din natură și din istorie” (*Platon*, I, 134). Ar fi putut adăoga, spre a fi mai complet în linia gândului marelui filosof, că „ideea e și în afara limbajului”. Ce sfidător suna o asemenea constatare, cum și cea din *Politicus*, citată mai sus, la adresa acelor cari, ca Antistene, Heracliteenii și alții, credeau că cuvântul e începutul înțelepciunii!

Oricât s'ar părea de curios, marele discipol al lui Socrate a avut dispreț și pentru scris, — ne-o spune doar în *Fedru* — și a avut dispreț și pentru cuvânt, iar pe oratori și pe retori îi ura chiar deadreptul.

Considerațiunile sumare de mai sus ne explică de ce Platon nu-și fixează o terminologie filosofică precisă. „lucru pe care îl poate regreta — ne asigură Wilamowitz, (*Platon*, I, 289) — nu numai un (filosof) sistematic... Mai târziu n'a mai vorbit deloc de limbă... care ar fi putut face mari servicii logicei, nu numai prin studiul sintaxei, ci mai ales prin constatarea că *cugetarea trebuie liberată de întâmplătoarele forme de expresie ale limbii*”. Ce înscamnă acest lucru, își poate da seama oricine citește cu atenție nota 38 de la finele traducerii lui *Parmenkie* de Platon, făcute de Apelt (Leipzig, 1922).

Astfel critica ce o face el limbajului în *Cratylus* constituia o anticipată justificare a atitudinii sale față de idolatrii cuvântului, împotriva căroră va protesta mercur, pentru că ei subordonează instrumentului opera.

Dar asta a fost doar poziția ideală a chestiunii. În realitate, dacă lucrurile ar fi stat așa cum afirmau discipolii lui Heraclit, ar fi o perfectă corespondență între cuvinte și lucruri sau idei. Vedem însă, că situația de fapt e cu totul altfel. De ce? Pentru multe motive. Mai întâi că dacă admitem teza lui Cratylus, — și Platon o admite principial, — nu trebuie să uităm că o imitație rămâne totdeauna o imitație, care nu reproduce exact esența însăși a lucrului exprimat de ea. Iată, deci, o primă sursă a erorii în cuvinte. În cazul când copia ar reda perfect origi-

nalul, am avea un duplicat și n'am mai putea să distingem copia de original, ceea ce, între altele fie zis, ar aduce după sine imposibilitatea procesului cunoașterii. Apoi, în al doilea rând, numirile pot fi greșite din cauză că cel ce le-a pus sau făurit, a avut o greșită cunoștință a esenței lucrurilor denumite. Deci numirile au putut fi date sau în necunoștință de cauză, sau produs doar al unei păreri neintemeiate ori greșite. Mai putem adăoga printre cauzele ce contribuie la degradarea și deformarea esenței lucrurilor când trec prin sita limbii, adică a cuvântului, și materialul aproximativ, ca să nu zic grosolan, de care suntem siliți să ne slujim ca să redăm un lucru așa de ideal cum e esența unui lucru. E de mirare, deci, că există eroare, când cuvintele sunt ele înșile sursă de greșală, luate chiar izolat, ca să nu mai vorbim de raportul lor în propoziție?

Iată de ce filosoful atenian, care a fost poate cel mai mare artist al cuvântului, va ajunge la încheerea că numele au fost date pornind dela o opinie falsă, sau cel puțin, nesigură, asupra naturii universale; pe ele, deci, nu ne putem întemeia dacă vrem să ajungem la adevărata cunoștință a lucrurilor. Mai degrabă putem ajunge la acest scop, cucerind întâi adevărul în sine, ca abia apoi să-l confruntăm cu imaginea lui imperfectă, oglindită fie în cuvinte, fie în alt material. Adevăratul onomaturg ar fi trebuit să pornească de la realitățile eterne pentru a crea după ele cuvintele; dialecticul trebuie să fie înaintea inventatorului limbajului, după cum adevărul e înaintea cuvântului. Elenii au fost idolatri ai verbului. Impotriva acestei erezii a contemporanilor săi Platon va protesta mereu. Și e o adevărată ironie a soartei ca tocmai unul din cei mai mari făuritori ai frumuseții verbului să afișeze un asemenea dispreț pentru cel mai minunat mijloc de expresie al omului. Așa se explică disprețul său și pentru un sistem de termeni tehnici; așa ne explicăm de ce una din marile dificultăți, când e vorba să interpretăm opera lui Platon, este tocmai neconsistența, fluiditatea termenilor pe care el îi întrebuințează.

El nu ne dă o terminologie precisă, pe care abia dacă o găsim la Aristotel. Întrebuințând cuvintele în sensul lor neprecis de toate zilele, le schimbă sensul pe nesimțite, le umple cu un înțeles nou, pe lângă care mai conservă și pe cel vechi (K. Singer, *Platon* 111). Nu e de mirare din partea aceluia care, fie că n'a vrut, fie că n'a putut, n'a dat un contur sigur, o formă dogmatică sistemului său. El, căruia îi plăcea așa de mult fixitatea în anumite domenii (în viața Statului, de pildă), avea spaimă de această rigiditate, când era vorba de elaborarea unui gând; filosofia sa e mereu în devenire, în curgere, ca râul lui Heraclit. Iată de ce opera sa este și azi, în bună parte, o taină cu șapte peceti; iată de ce interpretările ce i se dau sunt așa de nesfârșit de variate.

Se surprinde la el lupta crâncenă cu materialul ingrat al cuvântului care niciodată nu poate acoperi complet gândul,

cum spune însuși undeva în *Filebos*. Cel mai important termen din vocabularul lui tehnic e cuvântul *idea* (alteori *eidos*). Câte interpretări n'a suferit acest termen! Dela ipoteza substanțializată, aproape solidă în izolarea ei țepăună, s'a trecut la formarea ideală, apoi la conceptul generic, la confundarea ei cu numărul și cu noțiunile. E peste puțină să-ți construești o imagine cât de cât clară despre edificiul gândirii platonice, dacă nu reușești să determini valoarea măcar aproximativă a acestui termen așa de important, a acestui pivot al întregii sale filosofii.

Scoala mai veche, când era vorba de ex. de *Parmenide*, părea a lua cuvântul *idee* în sensul lui clasic: forma sau tipul ideal (nesensibil) de la care participă toate lucrurile ce-i dătoresc înfățișarea, individualitatea și existența lor. Și totuși chiar comentatorii, când tălmăcesc gândirea marelui atenian, întrebuițează aproape fără discriminare, când termenul *idee*, când cel de *noțiune* sau concept. Confuziunea aceasta se întâlnește și în interpretarea lui Apelt, excelentul traducător, care, de altfel, declară limpede că atât în *Parmenide* cât și în lucrările ulterioare prin *idee* avem să înțelegem la Platon noțiunea pur și simplă. Dar, ori câte subtilități de interpretare am întrebuițat, se pare că au dreptate cei care afirmă sau au afirmat că faimosul discipol al lui Socrate n'a renunțat niciodată la sensul clasic al termenului *idee*. Că ea nu se poate confunda cu noțiunea, în sensul lui Aristotel sau al nostru, reiese doară limpede chiar din pasagiul din dialogul *Parmenide*, unde Socrate, ca să scape de cămașa de forță a obiecțiilor bătrânului eleat, caută un refugiu la fugitiva ipoteză că *ideile ar fi doar în spiritul nostru*, deci niște concepte sau noțiuni. Modul drastic în care, însă, e imediat respinsă această ipoteză, nu mai lasă, cred, nicio îndoială asupra chipului în care Platon, cel puțin atunci, concepea sensul *ideei*.

De aceea nu e de mirare că un Stallbaum, un Zeller, un C. Ritter, un A. Diès, rămân la această tradițională interpretare. Și cred că au dreptate. Căci chiar dacă lăsăm la o parte argumentul din *Parmenide* împotriva acestei interpretări (132 b, c), apoi chiar pe cale psihologică putem ajunge la același rezultat. Oricine a gândit puțin asupra funcțiunii *cuvântului* la Greci în genere și la Platon în deosebi, nu se va fi putut opri de a constata marea și profunda influență pe care vorba, cuvântul material, o are asupra fizionomiei ce o va căpăta doctrina lui.

Voi constata cu acest prilej că acest element, limba, și anume limba elenă cu vocabularul ei din sec. IV-lea a. Chr. a contribuit nu puțin să dea o anumită înfățișare operei celui mai mare gânditor din antichitate.

Cuvântul pentru Platon nu e doar o schemă, un simbol, un semn sec, ci are trup, e ceva plastic, în orice caz mult mai plastic ca la noi. Autorul dialogului *Parmenide* va vorbi de *ideea de mîcime* sau *mărime*, ca de un lucru absolut, perfect

conturat, fără să se gândească sau fără să observe totdeauna că aici avem de-a-face cu noțiuni (ca să mă servesc de un cuvânt modern) relative, căci *mic* și *mare* sunt termeni în raport cu ceva: *secundum quid*. Alt exemplu în acest sens ni-l oferă iar următorul fapt: comentatorii subtili (și unul din cei mai subtili e Otto Apelt, pomenit și mai sus) ne arată că o bună parte din sofismele comise de Platon (voluntar sau involuntar, nu ne interesează aici) se bazează pe întrebuintarea greșită a verbului *a fi*, când în sens de pură copulă, când spre a arăta existența. Dacă filosoful atenian *confundă* (cel puțin așa ni se pare nouă) cele două sensuri ale verbului în chestiune, aceasta rămâne de văzut.

Să ne reeprim, de pildă, la ipoteza din prima antinomie: Dacă Unul este. (137 c, și urm.). Aici această propoziție are sensul de: Dacă Unul este Unul, deci verbul are valoare de copulă. Așa vedem noi. Nu tot așa credea discipolul lui Socrate: „Fiecare noțiune, chiar ca noțiune pură își are existența sa, căci, de pildă, Unul *este* totuși Unul. E adevărat că acesta e un raport pur analitic (după principiul identității) dar, pentru Platon, în el e exprimat totodată și un raport de existență”. (O. Apelt, *Parmenides*, Zweite Auflage, Leipzig, 1922, nota 51). Dar să luăm un exemplu mai vulgar, mai aproape de înțelesul oricui. Astfel în propoziția *calul este frumos* (în raport cu *calul este* (există), verbul *este*, oricât ar spune altfel gramatica sau logica noastră, nu are numai valoare de copulă: ca un cal să fie frumos, trebuie mai întâi să fie, adică să existe. „Așa dar existența (ființa) — va spune Platon (*Parmenide*, 144b) — a fost împărțită la întreaga realitate, în multiplicitatea acesteia, și ea, ființa, nu lasă nimic, oricât de mic sau de mare, neîmpărțășit din această existență”.

Deci în orice propoziții de acest fel, în care verbul *a fi* e completat cu altă noțiune, el nu servește doar ca o copulă, ca o simplă conjuncție sau trăsură de unire, ci arată și existența, o existență, dacă vrei, de un grad mai redus, dar o existență, măcar că relativă față de cealaltă accepție a verbului *a fi* (a exista) care arată o existență absolută, cum e aceea din teza primei antinomii. Se înșeală, deci, cei care creiază un abis între verbul *a fi* (ca arătând existența) și același verb ca simplu auxiliar, pentru că chiar în calitate de auxiliar el arată, cum am spus, și existența. Așa că dacă autorul lui Fedon chiar în propozițiile analitice (cum e ipoteza din prima antinomie: Unul este (Unul) dă auxiliarului sensul și de existență, nu face, din punctul lui de vedere, o greșală. Căci după el, Unul, dacă e Unul, participă la existență. (*Parmenide*, 155 e).

Ce vreau să spun? Dacă noi am redus verbul respectiv la rolul unei simple trăsături de unire (și asta, cred, grație culturii noastre logice, conceptuale), pentru Platon verbul, chiar în calitate de copulă, avea încă trup, avea un sens mai plin, era mai plastic, și astfel nu e de mirare că el scoate concluziile

pe care le scoate din premisele alcătuite cu un verb ce are un sens mai consistent ca la noi. Iată, deci, încă un exemplu de plasticitate a cuvântului și de influența ei în mersul și aspectul argumentației. Nu insist deocamdată mai mult. Pot să adaog numai, că se poate întâmpla că, din faptul că în limba elenă, așa de bogată, există un cuvânt, de obicei un compus, — acest cuvânt prin simplul fapt al existenței sale, prin simpla sa prefață, contribuie să creeze o noțiune, sau, ca să mă transpun în felul de a gândi al filosofului atenian, o idee, ce își va datori ființa ei... cuvântului în chestiune. Se poate foarte bine ca acel cuvânt să n'aibă niciun corespondent în alte limbi, în care, deci, nici nu va exista noțiunea lui. Asta nu va împiedeca termenul de care e vorba să aibă înrăurire asupra cugetării filosofului, ispitindu-l să creeze clasificări sau categorii nouă, numai pentru că în limba respectivă a existat acel cuvânt.

Oamenii sunt înclinați să atribuie cuvintelor o importanță mult mai mare decât merită. Ele exercită uneori o adevărată influență magică, izbutind să opereze o creație *ex nihilo*. Să ne explicăm: Parmenide spune că *cugetarea* și *ființa* sunt același lucru, adică nu poți gândi decât ceea ce este, cu alte cuvinte, gândirea e în funcție de existență. De aci până la a inversa raportul nu mai trebuia decât un pas; îl va fi făcut, poate, chiar șeful Eleaților. Deci, *există tot ceea ce poate fi gândit*. Cogitatur ergo est.

De cât, gândul se traduce prin cuvânt, și dacă punem termenul gând, concept sau noțiune = cuvânt, ajungem la afirmația că orice se exprimă prin cuvânt, sau, mai bine zis, înapoia oricărui cuvânt trebuie să fie (nu doar o noțiune) ci o realitate, o existență.

Iată de ce nu trebuie să ne mirăm că limba în materialitatea ei exercită o *considerabilă* influență asupra filosofiei lui Platon în special și a celei elene în general. Să încercăm a ilustra afirmația de mai sus printr'un exemplu. Omul e bun sau frumos, va spune maestrul lui Aristotel, datorită (din cauza) *frumuseții* sau *bunății*. Cu alte cuvinte: omul, când e bun sau frumos, este așa prin sau în virtutea bunății sau a frumuseții (ca *idei*) care se coboară în concretul individual sau sunt inerente acestui concret, pe care prin reflex îl fac bun sau frumos. Ca să opereze un astfel de rezultat, bunătea și frumusetea, aceste entități așa de eficace, trebuie să aibă o realitate, să fie cumva adevărate, existente într'un grad mai potențat decât celea ce ne cad sub simțuri.

S'a spus că în acest fel de a raționa se ascunde teoria ideilor. Lucrul mi se pare adevărat. Așa se explică de ce marele elenist și platonician englez, B. Jowett (*Four Socratic dialogues of Plato*, Oxford, 1903, pag. 157) va spune că teoria ideilor e, în mare măsură, o doctrină de vorbe, adică datorită verbalismului. Dar acest fapt nu împieteză asupra valorii ei: de multe ori lucrurile mari pornesc de la începuturi umile. Și când spu-

nem umile, e și acesta un fel de a vorbi, căci la Eleni *cuvântul* nu era un *paria*, ci Maiestatea Sa *ὁ λόγος*.

Judecând, însă, prosaic, din *cuvântul* abstract (de pildă) bunătațe, care e fiul adjectivului *bun*, s'a format prin hipostaziere *ideea de bunătațe*, care se întâmplă să dețină supremul rang în lumea ideilor. Acestea, în intimitatea substanței lor, par a fi răsărit din nevoia de a trăi ca o *realitate* expresia pe care limba o dă în chip direct valorilor spirituale în ceea ce noi numim noțiuni generale. Dar generalul, ce cuprinde subsumate în el toate cazurile individuale, trebuie să se deosebească de acest concret individual; trăsăturile acestuia, în individualitatea lor, nu pot încăpea în definiție. Astfel se naște un conflict între realul existent și formularea lui în conceptul general, prin ajutorul acestor elemente labile care sunt cuvintele.

* * *

Platon care, spre a da consistență judecăților, ca să nu mai fugă cum fugeau statuile lui Dedal, descoperise ideile neclintite și eterne, avea, bănuiesc, ca ideal ca și în domeniul cuvintelor, șubrede oglinzi ale gândului, onomaturgul să fi fixat fiecărei vorbe un rol anumit, adică un cuvânt să reprezinte, totdeauna și în orice raport, același lucru sau noțiune. Dar cunoașterea mai exactă a acestui instrument de expresie așa de delicat l-a încredințat că limba în realitate se înfățișează cu totul altfel, și că e departe de tot de funcția ideală pe care ar fi trebuit — după părerea lui — s'o îndeplinescă.

De aci disprețul lui pentru cei care își închipuiau că verbul poate fi o imagine fidelă a ideii, părere care, curios lucru, era răspândită în tabăra aceloră ce admiteau, ca și maestrul din Efes, că „toate curg”, adică, în limbajul nostru, toate evoluează. Platon, care toată viața lui a căutat punctul fix, arhimedic, spre a da valabilitate absolută cugetării și faptei omenești, s'a convins de timpuriu că, în orice caz, limbajul nu oferă condițiile necesare ale acestei fixități. Cuvintele variază în sensul lor. Dar, afară de asta, oamenii nesocotiți creiază pentru a exprima acelaș lucru, mai multe cuvinte. Nu odată Platon se întreabă înciudat: De ce mai era nevoie și de asta? Nu e limba și așa destul de nesigură și confuză?

Dar dacă filosoful atenian a fost încredințat că *cuvântul* e un instrument de expresie nesigur, scepticismul lui a găsit, cred, o corectură la aceasta, în funcția propoziției. Cuvintele, în ele înșile, nu pot conține adevărul, sau tot adevărul, care se poate vedea, sau întrevedea, mai bine doar din raportul lor în sânul a ceea ce noi numim propoziție, iar el, *discurs* (logos), cel mai mic discurs.

Căci dacă eroarea se găsește în *propoziție* doar, și nu în *cuvintele* izolate, tot așa, adevărul se află nu în cuvinte, ci tot în propoziție, mai bine zis, în exactul raport dintre cuvintele ce alcătuiesc propoziția.

St. Bezdechi

QUID AD ORATIONEM OBLIQUAM EXPLANANDAM COLLATURUS SIM.

Ut ceterae partes syntaxis Latinae, oratio quoque obliqua haud mediocriter investigata est a cupientibus cogitandi modum antiquorum melius cognoscere. Sunt autem nonnulli grammaticarum auctores, nostrae etiam aetatis, qui „multa paucis” dicturi res huic legi syntacticae intelligendae maxime necessarias semper praetermittere haud graventur.

Cum res ita se habeat, aliquas lacunas in docendo syntaxim Latinam satis manifestas molestasque his explicationibus expleturus sum.

In oratione obliqua coniunctivo et accusativo cum infinitivo (indicativus perrarus est) dominantibus, optimo iure contendere possumus hanc legem corollarium totius fere syntaxis esse debere.

Percurramus primum proprietates enuntiatorum pendentium in oratione obliqua, quippe quae haud innumerabiles et faciliores sint.

Omnibus persuasum esse oportet enuntiata pendentia in oratione obliqua in coniunctivo collocanda esse, id eo magis quod subiecto cogitanti, declaranti sentientique subiunguntur. Nihilominus a nonnullis grammaticis¹⁾ recte dictum est *indicativum* quoque in huiusmodi enuntiatis inveniri, quotienscumque scriptores observationes suas inserunt.

Exempla infra afferenda id melius demonstrabunt.

Caes. B. G. III 2, 1. Per exploratores certior factus est ex ea parte vici, *quem Gallis concesserat [observatio scriptoris, neutiquam relatio exploratorum]*, omnes noctu discessisse.

1) *F. Antoine*, *Synt.-lat.* Paris 1885; *Bujor-Chiriac*, *Gram. I lat.* București 1937; *E. Cocchia*, *La sintassi latina*, Napoli 1890; *I. B. Hoffmann*, *Lat. Gramm.*, München 1928; *R. Kühner-K. Stegmann*, *Ausführliche lat. Gramm.*, Hannover 1914; *I. Madvig*, *Gr. lat.* Paris 1885; *H. Menge*, *Rep. der lat. Spr.* Wolfenbüttel 1914; *R. Methner*, *Die Fragesätze der lat. or. obl.* N. lb. 8, 547 sqq; *O. Riemann-A. Ernout*, *Synt. lat.* Paris 1927; *R. Sbiera*, *Gr. I. lat.* Cernăuți 1913; *Th. Simenschy*, *Sint. I. lat.*, Chișinău 1937; *Șt. Vărgolici*, *Gr. I. lat.*, Iași 1875.

2) *Kühner-Stegmann* op. cit. § 239, 2 a; *Riemann-Ernout*, op. cit. § 233 *Menge*, op. cit. § 457, II 5 *Sbiera*, op. cit. § 273, 2; *Simenschy*, op. cit. § 335, b.

C. Nep. Att. 17. Atticus gloriatus est se numquam cum sorore in similitate fuisse, *quam prope aequalem habebat* [id a C. Nepote, non ab Attico dictum est].

Eadem est structura relativorum quae substantivis similia sunt, [ut: *ea quae gessit res eius gestae*].

Cic. Arch. 20. Marius eximie Plotium dilexit, cuius ingenio putabat *ea quae gesserat* posse celebrari.

Cum enuntiatio non nisi specie pendens est, reapse autem vice enuntiati principalis fungitur, eius modi enuntiatio acc. c. inf. adiungi solet, quoniam *qui* = *nam hic*: *ubi* = *et ibi*; *quare* = *et ea re*; *ut* ... *ita* = *et* ... *et*; *etsi*, *quamquam* = *sed tamen*; *cum interim* = *et interim*³⁾.

Videamus nunc exempla ex historicis Latinis excerpta, quibus supra dicta explanentur.

Cic. Br. 47. Ait Aristoteles scriptas fuisse et paratas a Protagora rerum illustrium disputationes, quae nunc communes appellantur loci: *quod idem fecisse Gorgiam* [= *et hoc idem fecisse Gorgiam*].

Caes. B. G. I 31, 7. Quibus proeliis calamitatibusque fractos... coactos esse Sequanis obsides dare [= *et his proeliis fractos...*].

C. Nep. Them. 7. Illorum urbem ut propugnaculum oppositum esse barbaris, *apud quam iam bis classes regias fecisse naufragium* [= *apud eam enim...*].

T. L. XXIII 12, 4. Tot acies ut hostium exercitus delesse, ita victoris etiam copias minuisse [= *tot acies et exercitus delesse et copias minuisse*].

T. L. IV 15, 5. Quamquam nullam nobilitatem nullos honores, nulla merita cuiquam ad dominationem pandere viam [= *sed tamen...*].

T. L. IV 51, 4. Aegerrime plebs ferebat iacere tam diu irritas actiones quae de suis commodis ferrentur: *cum interim de sanguine et supplicio suo latam legem confestim exerceri et tantam vim habere* [= *et interim latam legem exerceri...*].

Ad usum enuntiatorum principalium in oratione obliqua transeuntes nonnullas discrepantias in disputationibus gramma-

3) Riemann-Ernout op. cit. § 230. b.; Kühner-Siegmann. op. cit. § 239, 3; Menge op. cit. § 457. II 4.

ticorum animadvertimus, maxime cum de *interrogativis* agitur⁴).

Cum enuntiata principalia in oratione obliqua aut acc. c. inf. aut coniunctivo adiungantur, duo genera eorum distinguenda esse censeam; primum genus eorum quibus aliquid positive aut negative affirmatur quaeque in orationem obliquam transeundo enuntiata completiva acc. c. inf. adiuncta fieri necesse est; alterum eorum enuntiatorum quibus voluntas plerumque etiam in oratione recta coniunctivo declaranda expromitur. Habebimus igitur enuntiata principalia *declarativa* in acc. c. inf. et *volitiva* in coniunctivo.

Nunc breviter singillatimque repetamus enuntiata principalia volitiva, in oratione obliqua coniunctivo adiuncta, quae autem in recta oratione in coniunctivo (hortativo, optativo, prohibitivo, concessivo, dubitativo) aut in imperativo collocantur.

Sequuntur infra exempla.

T. L. XXI, 18, 13. Sub hanc vocem succlamatum est: daret utrum vellet. [*Or. recta: da utram vis*].

Cic. Verr. V, 4. Sit fur, sit sacrilegus, at est bonus imperator. [*Or. obl.: sit* (concessivum) fur, *sit* sacrilegus, at *eum esse bonum imperatorem*].

T. L. XXI, 41, 13. Utinam pro decore tantum hoc vobis (esset certamen. [*Or. obl.: utinam* (optativus) illud iis esset certamen].

Magni est momenti animadversio non omnes coniunctivos rectae orationis in obliqua esse conservandos, quia norma supra dicta adhibenda neminem fallere oportet etiam apodosim potentialem et irreali *declarativam esse* ideoque in acc. c. inf. collocari debere.

Quomodo apodosis irrealis in oratione obliqua declaretur, nunc haudquaquam dicturus sum, quoniam de hac constructione alibi⁵) haud breviter locutus sum, demonstrans et irreali praesentem et irreali praeteriti eadem forma — *urum fuisse* indicari oportere, formam autem — *urum esse* ad apodosim realem futuram aut apodosim potentialem praesentem indicandam in usu esse debere.

4) R. Sbiera, op. cit. pag. 263; Th. Simenschy, op. cit. pag. 185; L. Ilandt-Seyffert, Lat. Gr. pag. 297; St. Vărgolici, op. cit. § 167; Bujor-Chiriac op. cit. pag. 233; T. Vasilescu, Gr. lat. 1937 p. 187-189.

5) Confer disert. meam De origine enuntiatorum, quae ut ne quidam si particulis finguntur deque modorum in iis usu. București, 1942 pag. 74 et seqq.

Hoc illustrandi causa duo exempla sufficient.

T. L. XXI 43, 16. Cui si quis Poenos Romanosque hodie ostendat, *i gnoraturum* certum habeo utrius exercitus sit dux. [Or. recta: Cui si quis P. R. hodie *ostendat* (pot. praes.), *ignoret* (pot. praes.)].

T. L. XXI 2, 2. Apparebat ,si diutius vixisset. Hamilcare duce Poenos arma Italiae *illaturos fuisse*. [Or. recta: Poeni intulissent].

Iam videamus usum enuntiatorum *interrogativi generis*⁶⁾ quae investigatione magis laboriosa digna sunt, utpote quae plerisque non paucas difficultates attulerint.

Quotiens enim affirmatur quaestionem rectam transitu ad obliquam orationem non nisi coniunctivo declarandam esse, ea affirmatio tantummodo specie, non re iusta est. Cum apud scriptores Latinos facile animadvertas interrogativa, ut cetera principalia, acc. c. inf. aut coniunctivo adiuncta esse, inde fieri potest ut etiam interrogativa aut *declarativa* aut *volitiva* sint. Ergo, si quaestiones primae aut tertiae personae in acc. c. inf. collocatas videbimus, id erit argumento tales quaestiones declarativas esse. Eiusdem generis etiam quaestiones rhetoricae esse debent, quod non sunt nisi fictae affirmationes. Cum autem quaestiones tertiae personae in coniunctivo inveniemus, nobis persuasum esse oportebit eas volitivi generis esse. Quaestiones secundae personae semper volitivam significationem habere debent, quoniam interrogando „qua de causa venisti?” incusationem eandemque volitionem indicamus, qua adventum alicuius vituperamus aut prohibitori sumus, nam „qua de causa „venisti?” idem significare potest ac „*ne venisses*” aut „*ne venires*” quibus formis prohibitionem praeteritalem indicare solemus; prohibitio autem voluntas negativa est.

Exempla sequuntur quibus supra facta argumentatio magis manifesta fiat.

Quaestiones declarativae (rhetoricae aut non).

Caes. B. G. V 28, 6. *Quid esse levius aut turpius* quam fauctore, hoste de summis rebus capere consilium? [Or. recta: *quid est* levius aut turpius = *nihil est* levius aut turpius].

T. L. XXVI 35, 10. Quomodo autem sine classibus

6) Kühner Stegmann, op. cit § 238; Riemann-Ernout op. cit. § 229. Menge op. cit. § 457, 13; I. B. Hoffmann, op. cit. pag. 593; Methner, op. cit: 547 sqq.

Siciliam obtineri posse? [Or. recta: quomodo *Sicilia* obtineri potest = *nullo modo S. obtineri potest*].

Tac. Ann. XIV 1. Cur differri nuptias suas? [Or. recta: *Cur differuntur nuptiae meae* = *non sunt differendae nuptiae meae*].

Tac. Hist. I 50. Nunc pro Othone aut pro Vitellio in templa ituros? [Or. recta: *Nunc ibimus* = *nobis non eundum est*].

T. L. XXI 30, 9. Saguntum ut caperetur, quid per octo menses periculi, quid laboris exhaustum esse? [Or. recta: *quid periculi... exhaustum est* = *multa pericula exhausta sunt*].

T. L. XXII 50, 5. Cur enim illos, qui se arcessant, ipsos non venire? [Or. recta: *Cur enim illi, qui nos arcessunt, ipsi non veniunt* = *illis ipsis veniendum est*].

Quaestiones volitivae.

Caes. B. G. I 40, 2. Cur hanc iam temere quisquam ab officio discessurum iudicaret? [Or. recta: *Cur quisquam iudicet* (dubitativa vis) = *nemo iudicet* (prohibitiva vis)]¹.

Caes. B. G. I 40, 4. Quod si Ariovistus bellum intulisset, quid tandem vererentur! [Or. recta: *quod si A. bellum intulerit, quid tandem veremini* = *nolite tandem aliquid vereri* (prohibitiva vis)].

Caes. B. G. I 43, 8. Quod vero ad amicitiam populi Romani attulissent, id iis eripi quis pati posset? [Or. recta: *Quod... attulerunt, quis pati possit* (potentialis vis) = *ne quis iis aliquid eripi patiat* (prohibitiva vis)].

Caes. B. G. I 44, 8. Quid sibi vellet? Cur in suas possessiones veniret? [Or. recta: *quid tibi vis? Cur in meas possessiones venis?* = *ne quid tibi velis; ne in meas possessiones veneris* (prohibitiva vis)]².

Caes. B. G. V 29, 5. Postremo quis hoc sibi persuaderet sine certa re Ambiorigem ad eiusmodi consilium descendisse? [Or. recta: *quis hoc mihi persuadeat* (potentialis interrogativa significatio) = *ne quis hoc mihi persuadeat* (prohibitiva vis)].

Caes. B. G. V 29, 7. Cottae quidem atque eorum qui dissenterent, consilium quem haberet exitum? [Or. recta:

¹) Confer item exemplum aliter interpretatum a magistris F. Antoine, Th. Simenschy, Bajor-Chiriac, T. Vasilescu, op. cit.

Cottae quidem atque eorum, qui *dissentiunt*, consilium *quem habeat* exitum (potentialis interrogativa vis)].

Caes. B. G. VII 37, 5. Cur enim potius Haedui de suo iure et de legibus ad Caesarem disceptatorem quam Romani ad Haeduos *veniant*. [Or. recta: Cur enim potius Haedui quam Romani *veniant* (dubitativa vis) = *ne veniant* (prohibitiva vis)]⁸⁾.

T. L. III 72, 4. Quin illi *congrederentur* acie? [Or. recta: quin *congreddimini* acie = statim acie *congreddimini* (imperativa vis)].

Tac. Hist. IV 69. Unde ius auspiciūque peteretur? [Or. recta: Unde ius auspiciūque *petatur*? (dubitativa vis)].

Ex supra allatis exemplis demonstratum est in explanandis interrogativis in obliqua oratione solam distinctionem in interrogativa *declarativa* et *volitiva* valere posse. Affirmantibus quaestiones primae et tertiae personae semper in acc. c. inf. collocari nullo modo assentiri possum, cum satis multa exempla attulisse existimem ut demonstrare possem primam et tertiam personam orationis rectae in obliqua etiam in coniunctivo plerumque inveniri, quotiens significatio praedicati volitiva est, dubitativam aut potentialem vim induens.

Conclusio.

In prima parte huiusce disputationis breviter indicavi aliquot singularitates enuntiatorum pendentium in oratione obliqua, quae in paucis dumtaxat grammaticis commemorantur. Sunt enim enuntiata specie tantum pendentia, reapse autem vice enuntiatorum principalium funguntur; quamobrem usus acc. c. inf. in oratione obliqua in huiusmodi enuntiatis necessitas est, quoniam *qui* = *nam hic*; *ubi* = *et ibi*; *quare* = *et ea re*; *ut... ita* = *et... et*; *quamquam*, *etsi* = *sed tamen*; *cum interim* = *et interim*.

In altera parte, qua de usu enuntiatorum principalium in oratione obliqua agitur, praecipue de interrogativis mihi loquendum esse cuxi, primum quod ea difficillima pars esse videtur, deinde quod haud inter omnes grammaticos constat quomodo haec res explananda sit.

Quantum ad hanc quaestionem attinet, ego ita censeo: cum enuntiata principalia in *declarativa*, in oratione obliqua in acc. c. inf. collocata, et *volitiva*, coniunctivo adjuncta, dividi possint.

8) Confer *L. Constans*: C. I. Caesar, B. G. pag. 301, nota 10 infra.

eandem distinctionem etiam *interrogativis* accipiendam esse iudicem, quamobrem in his quoque enuntiatis accusativus c. inf. aut coniunctivus in usu esse debent. Quaestiones cheloricae et nonnulla enuntiata interrogativa primae et tertiae personae, si declarativa sunt, accusativo c. inf. adiunguntur. Alia interrogativa primae et tertiae personae, etiam in oratione recta plerumque dubitativam aut potentialem vim induentia, itemque interrogativa secundae personae volitiva potestate praedita sunt ideoque coniunctivi usus in iis necessitas est.

Si quid ad hanc mehercule arduam quaestionem syntacticam melius intelligendam pro virili parte contulerō, contentus ero. Utcumque id erit, omnibus meam disputationem lecturis atque sua aequa consilia mihi missuris magnam habebo gratiam.

Scribebam Bucurestiis ante diem XII.

Kalendas Septembres MCMXLIII.

Prof. Dr. N. I. Niculiță

IDEILE METAFIZICE ALE MORALEI LUI SENECA

Oricât de potrivnic speculațiunii și subtilităților grecești era spiritul lui Seneca, el nu putea să nu-și dea seama că o fundamenteare a valorilor morale nu este posibilă decât într'un sistem filosofic care să resolve problemele metafizice ce stau la baza ideilor morale. Școala filosofică al cărei adept se declară este stoicismul. Seneca este un stoic și opera sa, cel mai bogat izvor de informațiune și cel mai puțin încercat de vitregia vremurilor, oferă materialul cel mai abundent pentru cunoașterea neo-stoicismului.

Adeziunea sa la stoicism nu este însă fidelitatea adeptului lipsit de spirit critic și de independență față de dogmele (dogmata, scita, placita) școalei și nici practica unui spirit partizan, exclusivist, care condamnă fără examen prealabil orice susținere a adversarilor sectei. Seneca își manifestă libertatea față de înaintași, afirmând că o școală filosofică nu este un partid, ci un senat¹⁾, în care fiecare are dreptul să-și spună părerea. El mărturisește că nu poate nesocoti părerile filosofilor aparținând altor școale pe care îi cercetează, fără ca prin aceasta să dezerteze dela obligațiunile sectei, dar pentru a-i cunoaște²⁾. Uneori, liberat de orice spirit partizan, el declară răspicat că adevărul este bun comun și condamnă pe aceia care, în loc să cerceteze valabilitatea unor susțineri, examinează mai întâi proveniența lor. „Tot ce este adevărat, îmi aparține (quod verum est meum est); voiu continua să-ți servesc pe Epicur — îi spune Seneca lui Lucilius — pentru ca acei care jură pe cuvintele cuiva și care iau seama nu la ce se spune, ci de către cine, să învețe că tot ce este excelent este comun”³⁾. Afilierea la o școală, cu oricât de străluciți înaintași, nu poate anula nevoia de cercetare proprie și de originalitate. „Nu m'am vândut nimănui, nu viu în numele nimănui, pun mare preț pe

1) De Otlo 3, 1: *quam (sententiam) si quis semper unus sequitur, non in curia, sed in factione est.*

2) Ep. 2, 5: *soleo enim et in aliena castra transire, non tamquam transiga, sed tamquam explorator.*

3) Ep. 12, 11, cf și ep. 16, 7: *quicquid bene dictum est... meum est.*

inteligenta bărbatilor străluciți, întrucâtva însă și pe a mea" ¹⁾.

De aceea uneori Seneca, acceptând dogma școlii, va face rezerve asupra argumentației ei ²⁾, alteori, practicând anumite distincțiuni, n-o va primi decât în parte, afirmându-și dreptul de a-și spune părerea (est et mihi censendi jus) ³⁾ sau de a adăuga noi argumente în același sens, alteori va aduce în sprijinul independenței sale exemplul din trecut, când fruntași ai sectei chiar, Cleanthes și discipolul său Chrysippus, au avut în anumite probleme păreri deosebite ⁴⁾, alteori, instatșit, va afirma limpede că nu este de părerea stoicilor ⁵⁾, și le va condamna fără indulgență susținerile ⁶⁾. Este această independență, lămurit manifestată, o atitudine retorică, sau ea corespunde în realitate unor motive mai adânci? Fără să nesocotim ceea ce aparține uneori amorului propriu și unei firești tendințe de afirmare a personalității scriitorului față de opinii prestabilite, credem însă că această atitudine înțelegătoare față de păreri ce nu erau ale școlii, acest spirit conciliant, lipsit de dogmatism și de zel partizan, este expresia unei mai adânci convingeri, rareori exprimată ⁷⁾, este drept, fiindcă ea pune în pericol întreaga operă a moralistului, aceea că nouă oamenilor nu ne este dat să cunoaștem în întregime adevărul, ci numai ceea ce rațiunea ne poate dovedi ca verosimil. Influența filosofiei probabiliste a Neo-Academicilor, oricât o condamnă Seneca din pricină că ea distruge un fundament mai sigur al vieții morale, e totuși simțită.

Atitudinea lui Seneca față de Epicur este în această privință semnificativă. Oricecâteori vorbește printr'însul adeptul stoicismului, apărătorul virtuții și reprezentantul severității romane în viața morală, epicureismul este vehement criticat în tonul de diatribă al școlii. Alteori însă, când rolul încetează, Seneca se apropie de Epicur, stânjenit oarecum, căutând să justifice, de ochii lumii, această îndelungă petrecere cu șeful

1) Ep. 45, 4: *Non enim me cuiquam emancipavi, nullius nomen fero, multum magnorum virorum iudicio credo, aliquid et meo vindico.* Cf. ep. 79, 6: *jurisconsulti negant quicquam publicum usucapi.*

2) Nat. Quaest. I. 8, 4: *Proposito accedo, argumento non consentio.*

3) De Vit. C. 3, 2: *...non alligo me ad unum aliquem ex Stoicis proceribus: est et mihi censendi jus. Itaque aliquem sequar, aliquem jubebo sententiam dividere...*

4) Ep. 113, 23: *Ne putes autem primum me ex nostris non ex praescripto loqui sed meae sententiae esse: inter Cleanthes et discipulum eius Chrysippum non convenit, quid sit ambulatio.*

5) Ep. 117, 4: *antequam ego incipio secedere et in alia parte considerare*

6) Nat. Quaest.: *Non tempero mihi quominus omnes nostrorum ineptia proferam.*

7) Ep. 65, 10: *Fer ergo, Judex, sententiam et pronuntia quis tibi videatur verissimum dicere, non quis verissimum dicat. Id enim tam supra nos est quam ipsa veritas.*

școalei adverse, ale cărui maxime le transcrie și comentează¹⁾ în folosul lui Lucilius, cu explicațiunea că adevărul este comun — „ceea ce este excedent este comun” — că maximele lui Epicurus exprimă un fond de înțelepciune comună tuturor școalelor, pentru ca, uitând și de această obligațiune față de Stoa, să-l numească într-un loc „noster Epicurus”²⁾ și să-i ia hotărât apărarea împotriva acelor care făceau dintr’insul apostolul voluptății și patronul decăderii morale a vremii: „Cât despre mine sunt de această părere (voi spune acest lucru, chiar dacă nu-i pe placul partizanilor noștri): Epicurus predică o viață curată și morală... Așa dar nu spun, cum fac cei mai mulți dintre ai noștri, că secta lui Epicurus este propovăduitoarea ticăloșilor, ci aceasta o spun: este rău văzută, are un nume rău, și pe nedrept³⁾. Aducând o justă reparațiune epicureismului, Seneca pune, în pasagiul amintit, pe seama celor desfrânați denaturarea învățaturii lui Epicur.

Ținând seama de aceste declarațiuni privitoare la chipul cum Seneca înțelegea adeziunea sa la stoicism, să urmărim acum ideile metafizice care fundamentează ideile morale ale autorului nostru. Cel ce voiește să înfățișeze mai sistematic aceste idei are în față o sumă de dificultăți. Autorul nu ne-a lăsat nici o lucrare sistematică asupra doctrinei sale filosofice. Ideile lui sunt răspândite în toată opera, și nu numai răspândite, dar ele nu sunt înfățișate cu toată preciziunea și fermitatea pe care am dori-o. Singura lucrare de caracter teoretic *De Providentia*, care ar fi putut fi o expunere largă asupra teodiceei, restrânge discuția la o problemă particulară: explicația faptului că cei buni nu sunt scutiți de loviturile nedrepte ale soartei, deși există o providență⁴⁾, Seneca afirmând⁵⁾ că problema discutată este un capitol dintr’o lucrare mai mare, ce nu ne-a ajuns. (Este probabil vorba despre *Moralis philosophiae libri*, lucrare scrisă în ultimii ani ai vieții, la care se referă uneori⁶⁾ și pe care scriitorul creștin Lactantius o cunoștea⁷⁾). În celelalte lucrări cu caracter moral asemenea idei sunt înfățișate nu rare ori în treacăt. În sfârșit *Epistulae ad Lucilium*, unde găsim numeroase pasagii în care apar idei ale doctrinei filosofice, nu erau, prin natura lor, potrivite să dea autorului nostru prilejul unor discuțiuni mai strânse și mai susținute.

1) Mai ales ep. 1—29.

2) Ep. 107, 1 dacă lecțiunea după *Codex Argentoratensis* este justă. Edițiile mai noi (*Hense, Beltrami*) admit corectura lui *Medvig: error in loc de Epicurus*.

3) De Vit. C. 13, 1.

4) Titlul însuși o arată: *Ad Lucilium, quare aliqua incommoda bonis viris accidunt cum sit providentia*.

5) De Prov. 1, 1.

6) Ep. 106, 2; 108, 1; 109, 17.

7) Lactant. *Div. Inst.* 1, 16, 10.

În al doilea rând, Seneca însuși nu este un spirit speculativ; afirmațiile sale teoretice nu au acel grad de responsabilitate și raționamentul său nu vădește acea stringență a consecințelor logice, pe care am aștepta-o. Întâlnim, precum vom vedea în cursul acestei expuneri, șovăeli, discuțiuni fără ieșire, amânate pentru a (nu mai fi reluate niciodată (judecând cel puțin după operele care ne-au rămas), contradicții chiar.

În sfârșit, nu este ușor la acest moralist înainte de toate să distingi când este vorba de o idee care face parte din sistemul său filosofic și când de o alta care nu-i întrebuințată decât în scopul predicățiunii sale morale.

Dar pricina de căpetenie, după credința noastră, este că Seneca însuși n'a reușit să împace în concepția sa generală două pozițiuni care se mențin până la urmă: o concepție monist-materialistă, pe care o accepta în discipol al școalei stoice, și concepția dualistă (divinitate-materie, suflet-trup, cauzalitate rigidă-libertate), care stă la baza întregii sale opere morale.

În conformitate cu doctrina stoică, Seneca admite¹⁾ că principiile care au creat și susțin universul sunt: un principiu activ, *causa*, formator al lumii (*arifex*), care este divinitatea însuși, și materia inertă, principiu pasiv, care nu poate avea o formă și nu se poate susține decât atâta timp cât este guvernată de divinitatea implicată ei. Divinitatea este astfel imanentă. Ea este însă de natură materială, conform dogmei stoice că nimic nu poate determina o schimbare în materie, dacă nu este de natură materială, corespunzând acelui foc subtil, atot-creator, *spiritus*, cea mai fină formă a materiei. Divinitatea aceasta, care ordonează universul și veghează la existența lui, străbătându-l și susținându-l, este în același timp rațiune (*ratio*). „Ce este divinitatea? Spiritul universului. Ce este divinitatea? Tot ceea ce vezi și tot ceea ce nu vezi. Căci numai așa i se redă întreaga bogăție, decât care nimic nu se poate gândi mai înalt, dacă ea singură, este totul, dacă ea ține opera sa din afară și dinăuntrul ei... Ea este în întregime rațiune”²⁾.

În același timp, ordinea universului creată prin rațiune de către divinitatea imanentă este natură. Natura astfel, în doc-

1) Ep. 65, 2: *Dicunt, ut scis, Stoici nostri duo esse in rerum natura ex quibus omnia fiant: causam et materiam. Materia jacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat. Causa autem, id est ratio, materiam format et quocumque versat. Esse ergo debet unde aliquid fiat, deinde a quo fiat: hoc causa est, illud materia.*

Cf. 58, 28: *Manent enim cuncta non quia aeterna sunt, sed quia defenduntur cura regentis.* Cf. item De Benef. IV, 7: *Quid aliud est natura quam deus et divina ratio toti mundo et partibus eius inserta?*

2) Nat. Quaest. I praef. 13: *Quid est Deus? Mens universi. Quid est Deus? Quod vides totum et quod non vides totum. Sic enim magnitudo sua illi redditur, quo nihil maius excogitari potest, si solus est omnia, opus suum et extra et infra tenet... Totus, ratio est.*

trina stoică, nu este un datum, ci ea îmbracă un aspect ideal, este ordinea divină a universului¹⁾. Cu toate că divinitatea este principiu activ al universului, cu toate că ea conduce lumea²⁾, materia totuși, principiu pasiv, se opune divinității ca o masă inertă ce împiedică liberul exercițiu al acțiunii divine. Divinitatea ar fi voit să facă pe om nemuritor, spune Seneca, dar nu a putut, fiindcă se opunea materia; de aceea ea a dat omului rațiunea ca prin aceasta să-și poartă învinge morțalitatea³⁾. Este curios acest rol atribuit materiei, care nu este numai o pastă, putând fi oricum prelucrată, ci, prin însăși inerția ei, limitează puterea divinității.

Universul, care cuprinde tot ce este divin și uman (un loc⁴⁾), este condus de legi fixate de către destin, printr'o rigidă înălțuire causală: totul este prestabilit și se desfășoară după legi hotărâte pentru veșnicie⁵⁾. Această înălțuire causală poartă la Seneca numele de *fatum* (destin). Cursul stelelor, succesiunea regulată a anotimpurilor, succesiunea zilelor și nopților vor fi pentru dănsul exemplificarea acestei legi a cauzalității. „Destinul ne conduce (De Prov. 5: *Fata nos ducunt*), „o cauză depinde de altă cauză” (ibid.: *causa pendet ex causa*), într'o înălțuire inevitabilă (Ep. 88,15: *inevitabilis cursus*). Zeii chiar sunt supuși acestei cauzalități prestabilite, căci dacă ei au avut posibilitatea să fixeze într'un anumit moment această ordine, i se supun pentru veșnicie⁶⁾. Nu s'ar putea trage de aci concluzia că destinul este mai puternic decât divinitatea, ci că, ordinea fixată fiind cea mai bună posibilă, odată stabilită, ea nu mai poate fi turburată, tocmai din pricina excelenței ei, tocmai prin faptul că o altă mai bună nu poate exista. Acest *fatum*, această înălțuire irevocabilă a cauzelor este însăși di-

1) De Benef. IV, 7: *Quid enim aliud est natura quam deus et divina ratio toti mundo et partibus eius inserta?* Cf. De Benef. IV, 8: *Ergo nihil agis... quia nec natura sine deo est, nec deus sine natura, sed idem est utrumque.*

2) Ep. 65, 23: *Nempe universa ex materia et Deo constant: Deus ista temperat, quae circumfusa rectorem sequuntur et ducem. Potentius autem est ac pretiosius quod facit, quod est Deus, quam materia patiens Dei.*

3) Ep. 58, 27: *(deus) quæm immortalia facere non potuit, quia materia prohibebat.*

4) Ad. Polyb. 1: *omnia divina humanaque complectitur.*

5) De Prov. 5, 7: *omnia certa et in æternum dicta lege decurrere.*

6) De Prov. 5, 8: *Quicquid est quod nos sic vivere, sic mori jussit eadem necessitate et deos obligat; irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit. Ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur; semper parat, semel jussit.*

vinitate¹⁾. În concepția lui Seneca, divinitatea este univers, rațiune, natură și destin (Deus = mundus = ratio = natura = fatum). Lumea aceasta, creată, condusă și susținută de către divinitatea immanentă ei, este astfel cea mai bună dintre lumi²⁾. Ea este o construcție armonică (*contextus*); evoluând într-o nesfârșită schimbare după legi prestabilite³⁾. În acest lant de transformări determinate, elementele lumii se compun și se desfac neconținut. Nu pierde astfel nimic. Ceea ce nouă ni se pare moarte, nu-i decât schimbare⁴⁾. În acest fel, prin transformări neconținute lumea parcurge un ciclu, după care, conform aceleiași legi și în clipa hotărâtă de destin, ea va trebui să piară⁵⁾. Lumea nu e eternă. Ea va dispărea mistuită de un foc universal⁶⁾ sau cotropită de potop⁷⁾ (Seneca șovăie între aceste două păreri), după care divinitatea va crea o altă lume, curată, care, după ce va fi parcurs ciclul ei, va dispărea și ea potrivit aceleiași legi a destinului. În acest chip, lumile se vor naște și se vor consuma la nesfârșit.

Rezervând pentru mai târziu discuțiunea consecințelor privitoare la viața morală pe care o asemenea reprezentare a universului trebuia să le impună, observăm deocamdată că, în adept al școlii stoice, Seneca este, în ce privește atitudinea teoretică, partizanul unei concepțiuni panteiste, înfățișându-și un univers condus de către divinitatea immanentă, de natură materială, după legi prestabilite și irevocabile⁸⁾.

În privința concepției sale asupra omului, ceea ce se de-

1) Nat. Quaest. II, 45: *vis illum (Jovem) fatum vocare, non errabis; hic est, ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum; vis illum providentiam dicere, recte dices: est enim cuius consilio huic mundo providetur, ut inoffensus exeat et actus explicet suus; vis illum naturam vocare, non peccabis: ipse enim est hoc quod vides totum, partibus suis inditus, et se sustinens et sua*. Cf. și pasajul asemănător din De Benef. IV, 7.

2) Ad. Helv. 8: *Mundus hic, quo nihil neque maius neque ornatus rerum natura genuit*.

3) Ep. 71, 12: *Quid enim mutationis periculo exceptum? Non terra, non caelum, non totus hic rerum omnium contextus, quamvis deo agente ducatur*.

4) Ep. 71, 13: *Ceteris eunt cuncta temporibus: nasci debent, crescere exstingui... Quicquid est non erit; nec peribit, sed resolvetur*. Cf. Ep. 30, 11: *Quicquid (natura) composuit, resolvit, et quicquid resolvit, componit, iterum*.

5) Ad. Polyb. 1: *hoc universum... dies aliquis dissipabit et in confusionem veterem tenebrasque demerget*. Cf. Ad Marc. 26.

6) Ad Marc. 26.

7) Nat. Quaest. III, 27—28 unde se descrie cu lux de dezvoltări potopul lumii.

8) Aceasta, în măsura în care reprezenta ideile școlii. Dar îndoială asupra posibilității cunoașterii noastre în asemenea înalte probleme se exprimă și ea uneori. Cf. Nat. Quaest. VII, 31: *Quid sit hoc, sine quod nihil est, scire non possumus et miramur si quos igniculos parum novimus, cum maxima pars mundi deus lateat?*

springe delă început este un paralelism izbitor, mai tot timpul susținut, cu concepția mai sus expusă asupra universului. Așa precum în univers Seneca vedea un principiu activ, divinitatea, organizând și guvernând materia, tot astfel el vede în om spiritul (*animus*) guvernând corpul. „Rolul pe care îl are în univers Divinitatea, îl are în noi sufletul; ceea ce acolo este materie este la noi corp”¹⁾. Sufletul omului este de natură divină, este spiritul divin coborât în om, zeul în noi²⁾. Înălțuit de trup, el dorește, tinde fără încetare către divinitatea din care purcede. „Precum razele soarelui ating într’adevăr pământul, dar ele sunt în însuși soarele care le trimite, tot astfel sufletul, măreț și sfânt, trimis de sus, ca să putem cunoaște mai deaproape divinitatea, viețuiește ce-i drept împreună cu noi, dar el rămâne legat de originea sa; de aceasta atârână, către aceasta privește și năzuiește”³⁾. Dar cum divinitatea este rațiune, tendința sufletului este să desăvârșească într’insul rațiunea (*ratio in animo perfecta*). „Omul este animal rațional”, spune și repetă Seneca⁴⁾. El nu se poate desăvârși decât desăvârșind ceea ce divinitatea i-a dat mai bun, împlinind astfel scopul pentru care a fost creat. (Ep. 41, 8: *consummatur ilaque bonum eius, si id implevit cui nascitur*). Sufletul nu-și capătă completa libertate și omul fericirea decât atunci când, liberat de legăturile cu care trupul îl înălțuește, privește neintinat și despovărat (*purus ac levis*) divinitate. Trupul este, și Seneca întrebuințează metafore și comparații care vor trece apoi în creștinism, o închisoare (*carcer*) și o povară (*sarcine*), un chin apăsător (*pondus ac poena*), un înveliș trecător (*velamentum*), încătușare a spiritului (*vinculum*), carne nefolositoare și pieritoare (*inutilis caro et fluida*). În clipa fixată de destin, sufletul îl va părăsi, unindu-se cu divinitatea din care coborîse.

Concepția asupra universului era o concepție imanentistă. Monismul materialist al școalei era reprezentat cu fidelitate de către discipolul ei. În concepția asupra omului însă atitudinea lui Seneca este alta. Toate ideile expuse mai sus oglindesc o concepție dualistă, ce se fundamentează pe antiteza spirit-materie. Aci, în acest moment de trecere, și vom discuta mai jos motivele, dela fizica universului la problema omului stă conflictul, niciodată rezolvat, al atitudinii lui Seneca: monism materialist în concepția asupra universului, dualism, cu afirmarea preponderanței spiritului, în concepția asupra omului. De aceea, nu numai încercarea neisbutită a unei concilierii, pentru

1) Ep. 65, 24: *Quem in hoc mundo locum Deus obtinet, hunc in hon in animus; quod est illic materia, id in nobis corpus est.*

2) Ep. 41, 2: *prope est a te Deus, tecum est, intus est.* Cf. Ep. 73, 16: *Deus ad homines venit; immo, quod propius est, in homines venit.*

3) Ep. 47, 5.

4) Ep. 41, 8: *Rationale animal est homo.* Cf. Ep. 124, 23: *Rationale animales*

salvarea unității doctrinei (asupra căreia insistăm la sfârșitul acestei expuneri), dar, pe lângă dualismul de atâtea ori afirmat, și ecoul, într'un loc cel puțin¹⁾, al concepției școalei, sau, alteleori, constatarea tristei noastre neputințe de a ști ceva sigur. „Sunt multe lucruri, spune Seneca în *Problemele naturii*²⁾, a căror existență o recunoaștem; ce sunt ele însă, nu știm. Toți vor declara că avem un suflet din ordinul căruia suntem mănăți înainte sau târșiți înapoi; ce este însă sufletul, acest îndrumător și stăpân al nostru, nimeni nu-ți va lămuri, precum nici unde se află. Unul îți va spune că sufletul este un suflu, altul un acord armonios, altul o putere divină și o părticică din divinitate, altul un aer foarte subtil, altul o forță imaterială. Se vor găsi unii care să spună că este sânge, alții căldură. În așa măsură sufletul nu-și poate lămuri restul lucrurilor, încât până acum se caută pe sine însuși”. Dacă însă această ultimă mărturisire privitoare la neputința noastră de a lămuri natura sufletului este mai mult un răspuns pieziș la obiecțiunea presupusă a unui convorbitor și dacă părerea asupra naturii materiale a sufletului nu este decât un ecou al dogmei stoice, întâmplător exprimat, aproape toate pasagiile din opera lui Seneca referitoare la această problemă oglindesc o concepție dualistă: spiritul de natură divină — trupul, materie nerrebnică. Cu cât ideile lui Seneca se depărtează mai mult de problema universului apropiindu-se de problema morală, cu atât acest aspect dualist este mai hotărât afirmat.

El apare tot atât de lămurit și în problema post-existenței. Cele mai multe pasagii vorbesc despre supraviețuirea sufletului după moarte. Desrobît de povara trupului, sufletul, afirmă Seneca, se va înălța la zei, găsindu-și liniștea și fericirea în contemplația divinității și a tainelor universului, în stărsit descoperite. Acolo el va trăi în tovărășia spiritelor înalte, a Scipionilor și a Catonilor, va privi din înălțimea cerului frământările (fără sfârșit ale oamenilor și se va bucura, liberat de orice dorință, de splendoarea divinității³⁾). Dacă uneori, în unele pasagii, apare o oarecare șovăială în această atitudine, dacă Seneca presupune că s'ar putea ca sufletul să piară odată cu trupul, aceasta nu este la dânsul decât o concesiune de formă, întrebuintată ca argument consolator împotriva durerii pricinuite de moarte⁴⁾. Căci sau sufletul supraviețuiește rupului și atunci, liberat prin moarte de povara acestuia, e mai fericit decât în timpul vieții, sau sufletul piere odată cu trupul și atunci scapă de orice durere, contopindu-se în Marele Tot. Și într'un caz și în altul cei morți n'au de ce să fie plânși. Și aceasta era de demonstrat.

1) Ep. 50,6: *Quid enim est aliud animus quam quodam modo se habens spiritus? Vides autem tanto spiritum esse faciliorem omni alia materia quanto tenuior est.*

2) Nat. Quaest. VII, 24.

3) Cf. între altele Ep. 102; Ad Marc. 25—26; Ad Polyb. 9

4) Ad Polyb. 9 și Ep. 71, 16.

Viața aceasta nu este decât o pregătire pentru viața fericită a sufletului după moarte. Precum viața pruncului în pântecul mamei n'a fost decât o pregătire pentru viața pământească, tot astfel aceasta din urmă nu-i decât o etapă a spiritului în calea către divinitate¹⁾. În acest drum al sufletului desrobii, el va rămânea câțva timp deasupra noastră în acea regiune apropiată de tărâmul divin (sublime), curățindu-se de orice rămășiță a întinării pământești, pentru ca apoi să intre, curat și ușurat de orice povară, în lumea celor fericiți.

Am încercat în cele de mai sus să înfățișăm, atât de sistematic și de fidel pe cât autorul însuși o permitea, ideile fundamentale ale concepției metafizice la Seneca. Vom discuta acum, în lumina ideilor expuse și a altora care au fost intenționat rezervate, chipul în care acestea se acordă între ele și în ce măsură ele pot constitui fundamente ale ideilor morale pe care le găsim în opera lui Seneca. Este locul să ne întrebăm care puteau fi în morală consecințele unei concepții monist-materialiste asupra lumii supuse unei înălțări cauzale infrangibile? Dacă divinitatea este de ordin material, foc creator, surlu ce întreține viața universului, mai poate ea să fie privită ca persoană, se mai poate ea bucura de atributele pe care, precum vom vedea, Seneca i le acordă ca predicate comune ale divinității: omniștiință, perfecțiune în ordinea morală, bunătate față de om, ajutor permanent în truda lui către virtute etc.? „Nu există, spune Seneca, bărbat virtuos fără Zeu. S'ar putea oare ridica cineva deasupra soartei, dacă n'ar fi ajutat de dânsul? El ne dă sfaturi minunate și înalte”²⁾. Reiese limpede, din citatul de mai sus și din multe alte pasagii, că divinitatea nu mai este o idee, gândită sub forma unui concept (univers, rațiune, natură, destin), ci ea este o persoană, care reprezintă ideal valori morale ale omului. Într'atât este de adevărat acest lucru, încât într'un loc³⁾. Seneca deduce existența divinității, așa precum dedusese din ordinea minunată a naturii, din valoarea morală în om. Această predicățiune morală a divinității rezultă și din părerea lui Seneca că zeii nu pot săvârși răul. Ei, fiind desăvârșit buni prin însăși natura lor, nu pot dauna oamenilor chiar dacă ar voi-o; uneori, chiar spre a-i pedepsi, îi copleșesc cu binefaceri aparente⁴⁾. Firește, ei musiră, înfrânează

1) Ep. 102, 23

2) Ep. 41, 2

3) Ep. 41, 4—5: *si hominem videris interritum periculis, intactum cupiditatibus, inter adversa felicem, in mediis tempestatibus placidum, ex superiore loco hominem videntem, ex aequo deos, non subit te eius veneratio?...* Non dices: ista res maior est altiorque quam ut credi similis haic, in quo est, corpusculo possit? Vis istuc divina descendit. Animum excellentem...caelestis potentia agit. Non potest res tanta sine adminiculo naminis stare,

4) Ep. 95, 49: *Quae causa est diis benefaciendi? Natura. Errat, aliquis putat illos nocere nolle: non possunt; aliquando specie boni puniunt.* Cf. De Ira II, 27

și pedepsesc răul, dar aceasta, ar zice Seneca, nu-i decât o formă a binei, pe care ei îl exercită asupra oamenilor.

În sfârșit, ca o dovadă mai mult că una este divinitatea la Seneca în concepția asupra universului și alta este ea, atunci când, privită în raporturile cu omul, este personalizată, umanificată și ridicată la rangul de ființă supremă ca expresie ideală a virtuților omului, stă afirmația că zeii sunt sensibili la rugăciunile oamenilor. Dovada pe care Seneca o face, scoasă din constatarea că au existat și vor exista totdeauna oameni care să-și îndrepte privirile către cer și afirmația că ar fi o nebulie altminteri să se invoce o divinitate surdă și niște zei fără de rost¹⁾, poate fi subredă. Dar pe noi nu ne interesează atât valoarea argumentului, ci convingerea din care pornea.

Cu aceste afirmațiuni Seneca intră însă într-o contradicție pe care încearcă penibil și zadarnic să o resolve. Pasagiul pe care-l discutăm mai jos²⁾ o arată. După ce susținuse că lumea este condusă printr-o înlanțuire cauzală necesară și infrangibilă³⁾ căreia zeii înșiși îi sunt supuși, acum din nevoia pe de o parte a justificării rugăciunilor către zei, pe de alta a concilierii determinismului cauzelor cu ideea libertății, la care nu putea renunța fiindcă e fundamentul actului moral, Seneca susține mai întâi, în opoziție violentă cu ideea necesității cauzale că, în afară de faptele hotărâte de destin, sunt și altele, nehotărâte (*suspensa relictă sunt*), care pot fi făcute favorabile omului, numai dacă el își îndreaptă rugăciunile către zei.

Dându-și seama apoi de caracterul arbitrar al unei atari susțineri, el trece repede peste dânsa și recurge la o explicație care l-ar fi putut servi mai mult. La întâmpinarea presupusului adversar că un fapt se poate întâmpla sau nu: el se va întâmpla, chiar dacă n'a fost precedat de rugăciuni către zei, sau nu se va întâmpla, chiar dacă acestea au fost aduse, Seneca răspunde că rugăciunile care însoțesc anumite fapte erau ele înșile orânduite de destin. Dar fiindcă și această încercare nu reușește să salveze libertatea omului față de legea destinului, Seneca părăsește discuția, amânând-o pentru o altă dată. Ea n'a mai fost însă nicăieri reluată, precum putem vedea din întreaga operă rămasă, și, având în vedere pozițiile pe care voia să le concilieze, nici nu credem că ar fi putut ajunge, în opere ce s'au pierdut, la o soluțiune satisfăcătoare.

Care putea fi pricina unei contradicții între ideea ordinii

1) De Benei. IV, 4: *Hoc qui dicit non audit precantium voces et undique ablati in caelum manibus vota facientium privata ac publica. Quod profecto non fieret nec in hunc furorem omnes mortales consensissent alloquendi surda numina et inefficaces deos, nisi nossant illorum beneficia, nunc ultro oblata, nunc orantibus data.*

2) Nat. Quaest. II, 37—38

3) O definiție a destinului Nat. Quaest. 37: *necessitas rerum omnium actionumque.*

prestabilite a lucrurilor și ideea libertății omului, între necesitate în fizica universului și liberul-arbitru în morală? Prin ideea destinului Seneca exprima dogma școalei stoice al cărei adept era. Dar toată opera sa morală, tot ce el simțea ca om și ca Roman îl îndreptau către ideea divinității ca persoană, ființa supremă în ordinea morală și având cu omul raporturi umane. Divinitatea, simțea Seneca, iubește cu părintească dragoste și conduce pe om. Ideea divinității în metafizica lui Seneca era un concept, divinitatea în ordinea morală este ființa desăvârșită, către care omul se înalță cu un sentiment de venerație și iubire, este o legătură sufletească adâncă a cărei expresie este raportul dintre patern și filial. Panteismul în metafizică este contrazis de concepția dualistă a raporturilor dintre om și divinitate în morală. Când Seneca condamnă cu toată vehemența pe Epicur¹⁾, fiindcă acesta ar fi desarmat divinitatea, i-ar fi răpit orice putere și ar fi aruncat-o dincolo de lume, desumanizând-o, această condamnare nu putea fi tot atât de meritat adusă divinității stoice, care, deși immanentă, nu era mai puțin sclava necesității cauzale a lucrurilor? Și această protestare a lui Seneca nu arată ea, printr-o condamnare indirectă a unei concepțiuni numai filosofice, toată generozitatea unui suflet care nu-și putea închipui divinitatea decât ca pe o ființă, o ființă perfectă, dar umană în perfecțiunea ei?

Dar această încercare, oricât de neisbutilă teoretic, de conciliere a doctrinei stoice cu ideea divinității ca persoană se explică nu numai ca o înțelegere religioasă a divinității, ea izvorăște nu numai din sentimentul de iubitoare venerație față de ființa supremă, ci răspunde în același timp și nevoii de împăcare, pe care Seneca, omul de stat și cetățeanul roman, o simțea necesară între concepția religioasă tradițională, purificată la lumina unei înțelegeri superioare, și ideile filosofiei stoice. Vechii Romani, spune Seneca, și-au închipuit divinitatea supremă, pe Juppiter, așa cum și-o închipuiesc și Stoicii²⁾. Juppiter, destinul, providența, natura, universul sunt la dânsul unul și același lucru. Strămoșii noștri, adaugă el, erau în realitate Staici, fiindcă credeau într-o divinitate proteguitoare, geniu tutelar al omului³⁾. Căutând să împace doctrina stoică cu unele practici religioase, Seneca justifică arta divinației prin teoria înlanțuirii cauzale (*series factorum*)⁴⁾. Potrivit acestei legi tot ce se întâmplă în univers anunță tot ceea ce se va întâmpla;

1) De Benef. IV, 19

2) Nat. Quaest. II, 45: *Ne hoc quidem crediderunt (maiores nostri) Jovem, qualem in Capitolio et in ceteris aedibus colimus. mittere manu sua fulmina, sed eandem quem nos Jovem intelleguat: rectorem custodemque universi, animum ac spiritum mundi, operis huius dominum et artificem, cui omne nomen convenit.* Cf. De Benef. IV, 7, unde Juppiter = natura = divina ratio = fatum

3) Ep. 110.1: *ut meminervis maiores nostros, qui crediderunt, Stoicos fuisse...*

4) Nat. Quaest. II, 32: *Culus rei ordo est, etiam praedictio est.*

prin urmare totul se poate prevesti. Dacă oamenii nu pot interpreta decât anumite semne, e că n'au reușit să observe ordonat decât pe unele dintr'însele. Și aci nu ne interesează argumentația, ci aceeași necesitate a împăcării între obligațiunile religioase ale cetățeanului și principiile școalei al cărei adept era, precum în cele de mai sus asistaserăm la încercarea de conciliere a concepției stoice cu tot ce omnescul simțirii îi dicta.

Dar dacă în ce privește concepția religioasă Seneca încerca să împace ideile stoice cu tradiția religioasă, în adept luminat al unor idei privitoare la divinitate pu trica e prin filosofie, el se ridică violent împotriva legendelor mitologice, filosofie, el se ridică violent împotriva legendelor mitologice, născocite, spune el, de nebunia poezilor (*furor poetarum*), și împotriva tuturor credințelor prin care zeii sunt înfățișați cu aceleași păcate ca și oamenii. Toate acestea, declară el indignat, nu sunt decât ineptii, halucinații, iscodile ca să alimenteze rătăcirile minții omenești¹). Pe temeiul unei credințe religioase spiritualizate și interiorizate prin filosofie, Seneca condamnă cerimoniile expiatorii, considerându-le ca „mângâieri ale unui suflet bolnav”, privește cu ironie jertfa animalelor în cinstea zeilor²), sau anumite practici cultice³), condamnă superstițiile privitoare la chemarea sau îndepărtarea ploilor, socotindu-le născociri mincinoase⁴). Atitudinea sa conciliantă nu putea merge până la acceptarea unor superstiții care jigneau, la adăpostul tradiției religioase, simțul comun.

Am putut constata, în cele de mai sus, pozițiunea fără ieșire în care se așează Seneca în problema divinității și am încercat o explicațiune a ei. Într'o asemănătoare contradicție, de aceeași gravitate și din aceleași motive, pe de o parte fidelitatea față de dogma școalei, pe de alta simțul comun, o înțelegere mai puțin teoretică, dar răspunzând mai mult rațiunilor inimii și constituind fundamentul predicatiunii morale, stă Seneca în problema originii și existenței răului în lume. Dacă pozițiile contradictorii se definesc de pe acum din înfățișarea ideilor metafizice, această problemă va fi însă discutată mai pe larg la locul său⁵). Nu facem decât să o indicăm și anunțăm.

S'a scris mult, și discuția a luat forma unui proces, despre „creștinismul” lui Seneca. S'au pus în lumină atâtea idei și atâtea simțiri „creștine” în opera lui. N'a linsit chiar părerea că Seneca ar fi fost creștin și o corespondență apocrifă între el

1) De Brev. vit. 16 și 26.

2) Nat. Quaest. II, 35: *aegrae mentis solacia*.

3) De Benef. IV, 35: *nisi forte existimas illos (deos) fructum operum suorum ex fumo extorere et turis adore percipere*.

4) Ep. 95, 47.

5) Nat. Quaest. IV B, 7: *Mendacium et fabula est*.

6) Articolul de față este un capitol din lucrarea „L. Annaeus Seneca. — viața, timpul și opera morală” sub tipar.

și Sf. Pavel a circulat multă vreme. Apologetul Tertullianus (1 numește¹⁾) „Seneca saepe nostre”, Lactantius declară că ar fi putut fi un adevărat credincios, dacă cineva i-ar fi descoperit pe Dumnezeu²⁾, Fericitul Hieronimus îl numără printre creștini și afirmă că Seneca ar fi vrut să joace același rol printre Romani pe care Sf. Pavel îl avea printre creștini³⁾. Problema a fost lămurită, atât din punctul de vedere al datelor istorice cât și al ideilor, și această ipoteză a fost înlăturată. Ceea ce observăm numai este că dacă concepția panteistă a Stoicilor este cu totul opusă atât concepției creștine cât și concepției platonice asupra divinității și universului, apoi tocmai ceea ce la Seneca este abatere de la dogma școalei, reprezentarea ființei supreme ca persoană, divinitatea înțeleasă și mai ales simțită ca întrupare a binelui, iubită și venerată pentru ajutorul părintesc pe care-l dă omului în lupta fără răgaz cu patimile vieții, constituie aspectul „creștin” al unora dintre ideile sale.

Dar aci nu este vorba numai de o abatere, de o contradicție pe care nu este prea greu să o constatăm și să o condamnăm, ci de un conflict grav între principiile școalei stoice și rațiunile inimii la un moralist care era mai presus de toate un om. Cine nu vede această luptă permanentă între rigiditatea unor consecințe teoretice și glasul inimii care-și spune peste orice opoziție cuvântul riscă să nu înțeleagă pe Seneca și să-l judece cu asprime nemeritată. Dogma stoică, așa cum ea e reprezentată de moralistul nostru, rămâne obiect de cercetare pentru specialist: accentul vibrant și căldura convingerii morale, omenescul acestui spirit înalt vorbește însă peste veacuri.

G. Gușu

1) Tertull. De anima 20,

2) Lactant. Inst. Div. 4, 24: *potuit esse verus Dei cultor, si quis illi monstrasset.*

3) Hieron. De vir. ill. 12.

ATITUDINEA LUI CICERO FAȚĂ DE CONFLICTUL DINTRE CAESAR ȘI POMPEIUS.

Pe la sfârșitul lui Noemvrie al anului 50 î. d. Chr., Cicero se întorcea în Italia după o absență de un an și mai bine, în care guvernase, ca proconsul, provincia Cilicia din Asia Mică¹⁾. În deosebire de predecesorul său Appius Claudius Pulcher²⁾, Cicero administrase provincia cu o dezinteresare și corectitudine absolută, lăsând Cilicienilor o amintire tot atât de frumoasă ca și Sicilienilor cu un sfert de veac mai înainte. Își câștigase și glorie militară, întreprinzând cu succes o expediție în contra Parților. Soldații l-au proclamat „imperator”. Cu fasciile încununate de laur, Marcus Tullius Cicero se întorcea acum în țară, așteptând să-și sărbătorească triumful promis de Pompeius.

Dar în țară se deslănțuise furtuna, pe care norii negri, apăruiți la orizontul lumii politice, o vestiseră încă înainte de plecarea lui Cicero în Cilicia. Pompeius, văzându-și situația primejduită de succesele lui Caesar în Gallia, îndemnase senatul să-l recheme, cerându-i să concedieze armatele din Gallia și pentru că printr'un plebiscit din anul 52, Caesar obținuse privilegiul de a candida la al doilea consulat, pentru anul 48, în absență, Pompeius făcu o nouă lege administrativă³⁾ prin care era oprit a se candida în absență la funcțiuni publice.

Ca limită a guvernării sale în Gallia, îi fu fixată lui Caesar ziua de 1 Martie a anului 50.

Caesar nu concediasse trupele din Gallia, dimpotrivă le sporise solda și continuă să facă noi recrutări, iar pentru luptele care le prevedea în senat își câștigă concursul prețios al

1) Din Iulie 51 — Iulie 50. Dar ajunge în țară abia în Noemvrie.

2) Fratele lui Clodius, adversarul înverșunat al lui Cicero.

3) „Lex de jure magistratuum”, opusă legii „decem tribunorum”, prin care obținuse Caesar privilegiul de a candida în absență.

tribunului poporului C. Scribonius Curio. Când, la 1 Martie 50, începură în senat discuțiile referitoare la provinciile conșulare și consulul Marcus Marcellus ceru ca Caesar să renunțe la trupe și provincii, prezentându-se la candidatură pentru al doilea consulat ca simplu particular, Curio intercedă, cerând să renunțe și Pompeius la proconsulat și la armată. Discuțiile începute se prelungiră din cauză că Pompeius se îmbolnăvi grav. Acest lucru fu în favoarea lui Curio care obținu de la senat să admită privilegiul acordat lui Caesar prin plebiscit.

Pompeius, însănătoșindu-se după lunga sa boală, fu dispus la o împăcare. El scrisese senatului că, dacă dorește acesta, el e gata să renunțe la armatele sale și la proconsulatul¹⁾ pe care îl l-a prelungit în anul 52.

Dar nu mult după aceea, ajungând la urechile lui Pompeius vestea că T. Labienus, generalul pe care Caesar se bazuia mai mult în chestiunile militare și pe care-l pusese în fruntea Galliei Citerior, e în tratative cu oligarhii, pentru a trece de partea acestora, Pompeius nu se mai gândește să cedeze.

Cu mare greutate reușește însfârșit Curio să se pună la vot propunerea sa, ca amândoi proconsulii să renunțe în același timp la armatele și provinciile lor.

Trei sute șaptezeci de senatori votară pentru, și numai douăzeci și doi contra propunerii. În timp ce poporul îl ovăționa pe Curio pentru succesul obținut, consulul Marcellus ridică eșdinta, iar a doua zi, impresonat de zvonurile cari circulau, că Caesar ar fi început marșul asupra Romei, ceru ca senatul să ia măsuri de prevedere și Caesar să fie declarat inamic public. Din nou opunându-i-se Curio, consulul luă pe consulii designați și alți partizani, și ducându-se la Pompeius îi acordară depline puteri pentru apărarea statului. Totodată îi încredințară lui Pompeius și comanda celor 2 legiuni pe care le pusese încă mai dinainte la dispoziție, atât Caesar cât și Pompeius, pentru o expediție în contra Partilor. Pompeius mai primi și autorizația de a face recrutări noi.

Situația era foarte serioasă. Curio protestă împotriva procedeul samavolnic al lui Marcellus și plecă în 10 Decembrie la Caesar.

Imediat dela începutul conflictului dintre Caesar și Pompeius, atât unul cât și celălalt căutară să-l câștige pe Cicero de partea sa. „Am primit — scria la 16 Octomvrie 50, Cicero, scumpului său Pomponius Atticus²⁾, în același timp cu scrisoarea ta, scrisori dela ei; fiecare dintre ei mă socotește

1) Senatul îl prelungise lui Pompeius proconsulatul la cele 2 Spanii, îngăduindu-i să aibă în același timp și al II-lea Consulat.

2) Titus Pomponius Atticus, prietenul intim al lui Cicero; un om foarte cult și pasionat de literatura și filosofia greacă. Lui îi sunt adreseate scrisorile: Ad Atticum.

al său. Scrisorile sunt așa fel, încât se pare că niciunul din ei nu prețuește pe nimeni mai mult decât pe mine¹).

Cicero își propune să aibă o atitudine moderată. Scriind trei zile după debarcarea sa la Brundisium, prietenului Tiro²), pe care l-a lăsat bolnav în orașul Patrae (Trauasso) din Achaia, după ce i-a descris toată călătoria, adaugă: „Mă tem că la Roma vor fi mari turburări din cauza lui 1 Ianuarie. Eu voi proceda cu moderație”³). La 10 Decembrie, Cicero se întâlnește cu Pompeius, care venise să ia în primire cele două legiuni, care se găseau la Capua. Din convorbirea avută cu acesta, Cicero câștigă impresia că războiul civil e aproape inevitabil. „L-am văzut pe Pompeius, — scrie el lui Atticus — cu patru zile înainte de 1-dele lui Decembrie. Am stat împreună cam două ceasuri. Îmi pare că s'a bucurat mult de venirea mea. În ce privește republica, a vorbit cu mine așa, ca și cum n'ar fi nici o îndoială asupra războiului, nici o speranță de înțelegere”⁴).

La 27 Decembrie Cicero se mai întâlnește cu Pompeius la Lavernium. De acolo au plecat amândoi la moșia lui Cicero, la Formiae și au discutat în taină o după amiază întreagă⁵).

Când la 4 Ianuarie, anul 49 î. d. Chr., Cicero sosi la Roma, fu primit în mod strălucit, totuși avu impresia că a intrat acum în flăcările războiului civil⁶). Tocmai se discuta în senat ultimatumul trimis de Caesar prin Curio; Caesar era gata să facă concesii, să păstreze numai 2 legiuni și Gallia Cisalpină până la alegerea sa de consul pentru anul 48.

Cicero era împotriva războiului civil, având convingerea că victoria oricărui dintre cei doi rivali va duce la tiranie⁷). Deaceia era de părere să se facă concesii lui Caesar, fiind de preferat chiar cele mai grele condiții unui războiu civil⁸).

1) Ad Atticum VII 1, 3; ut nenter quemquam pluris facere quam me videretur.

2) Tiro, libertul, secretarul și prietenul lui Cicero, acel care editează mai târziu scrisorile „Ad familiare”

3) Ad fam. XVI 9, scrisă din Brundisium (Brindisi) la 28 Noiembrie anul 50 î. d. Chr.: Nos agemus omnia modice

4) Ad Att. VII 4, 2: Pompeium vidi IV Id. Dec. fulmus una horas duas fortasse. Magna laetitia mihi visus est affici meo adventu.

De republica autem ita mecum locutus est, quasi non dubium bellum haberemus; nihil ad spem concordiae.

5) Ad Att. VII. 8, 4 Nam VI Kal. ad Lavernium me consecutus est Una Formias venimus et ab hora octava ad vesperum secreto colloquuti sumus.

6) Ad fam XVI 11; Ego ad urbem accessi prid. Non. Jan. Obvisam mihi sic est proditum, ut nihil possit fieri ornatius. Sed incidi in ipsam flammam civilis discordiae vel potius belli.

7) Ad Att. VII 5: Pace opus est, ex victoria cum multa mala, tum certe tyrannis existet.

8) Ibid, VII. 14 Equidem ad pacem hortari non desino, quae vel iniusta utilior est quam iustissimum bellum cum civibus.

Sforțările lui Cicero pentru pace au fost zădarnice, deoarece — cum scrie mai târziu amicului Tiro — o ciudată nebie i-a cuprins nu numai pe oamenii nelegiuiți, dar chiar și pe acei cari se socoteau oameni de bine, încât doriau să se lupte, oricât striga el că nu există nenorocire mai mare decât războiul civil¹⁾.

Senatul, nefiind dispus să facă nici un fel de concesii, a decis irevocabil, la 7 Ianuarie, ca Caesar să-și părăsească provinciile și legiunile și să se întoarcă fără întârziere la Roma.

Tribunii poporului: M. Antonius și Q. Cassius, a căror intervenție fu fără efect, plecară în tabăra lui Caesar. Același lucru îl făcură Curio și Caelius, buni prieteni ai lui Cicero, cari deveniseră adepți ai lui Caesar.

Senatul declară starea de asediu, dând de grijă consulilor, tribunilor poporului și lui Cicero, care era proconsul, să bage de seamă ca republica să nu sufere nici un neajuns²⁾.

În noaptea de 11 Ian. Caesar trecu Rubiconul și începu jocul de noroc, ocupând mai întâi Ariminum (Rimini), apoi Pisaurum, Ancona, Arretium.

Vestea înaintării victorioase a lui Caesar, îi umple de spaimă pe Pompeiani. Se prevedeau vărsări de sânge și răzbunări crunte. Cicero îl crede pe Caesar capabil de orice grozăvie³⁾.

Cei mai mulți Pompeiani se hotărîra să părăsească Roma. Printre aceștia fu și Cicero: „Am lăsat — scrie el la 29 Ianuarie lui Tiro — casele noastre și patria expuse prădăciunilor sau focului. Lucrurile au ajuns așa de departe, încât dacă vre-un zeu sau vre-o întâmplare nu ne va veni în ajutor, nu e pentru noi nici o scăpare”²⁾.

Au plecat atât de grăbiți, încât lăsară în mâinile adversarilor chiar tezaurul statului³⁾. Fiecare din re demnitari primind însărcinarea săvârșirii unei munci de războiu, lui Cicero îi reveni supravegherea orașului Capua și a coastei maritime din vecinătate. Reședința și-o luă la moșia sa din Formiae. Dar

1) Ad. fam. XVI, 12,2: Sed mirus invaserat furor non solum improbis, sed etiam iis, qui boni habentur, ut pugnare cuperent, me clamante nihil esse bello civili miserius.

Ibid. XVI, 11: posteaquam senatus consulibus, praetoribus, tribunis, pl. et nobis, qui procos. sumus, negotium dederat, ut curaremus, ne quid res publica detrimenti caperet.

Ad. Att. VII, 12,2: Nam istum quidem... omnia taeterrima facturum puto.

2) Ad. fam. XVI, 12,1: Domos nostras et patriam ipsam vel diripiendam, vel inflammandam reliquimus. In eum locum res deducta est, ut nisi qui deus vel casus aliquis subvenerit, salvi esse nequeamus.

3) Ad. Att. VII, 15,3: quam (pecuniam) quidem omnem non modo privatam, quae in urbe est, sed etiam publicam, quae, in aerario est, illi (Caesari) reliquimus.

după scurt timp, Cicero renunţă la această însărcinare, dorind a rămâne în absolută neutralitate, spre a putea îndeplini cu mai mult folos rolul de mijlocitor al păcii¹⁾—

Părăsirea Romei, îi pare lui Cicero un act de laşitate din partea lui Pompeius. Increderea sa în acţiunea lui Pompeius slăbeşte şi trecând în revistă, cu ani în urmă, faptele acestuia, îi face un aspru rechizitoriu în scrisoarea din 18 Februarie 49, adresată lui Pomp. Atticus: „Meritele deosebite ale lui Pompeius pentru salvarea mea — spune Cicero — şi prietenia mea pentru el precum şi interesul republicei, mă îndeamnă să cred că trebuie să leg hotărîrea mea de hotărîrea lui, sau soarta mea, de soarta lui. Pe de altă parte, mă gândesc că nimic nu a fost săvârşit de Pompeius cu înţelepciune; ba, adaug că toate le-a făcut împotriva statului meu şi a voinţei mele. Să nu mai vorbesc de vechile greşeli: că el l-a împins, l-a susţinut şi l-a înarmat pe Caesar împotriva republicei; el e vinovat de votarea unor legi cu forţă, împotriva auspiciilor; — el (Pompeius) i-a adăugat Gallia transalpină²⁾; El a devenit ginerele lui Caesar³⁾; el era augur, când a fost adoptat Clodius⁴⁾; el s'a străduit mai mult să fiu rechemat din exil de cât să împiedice trimiterea mea în exil. El i-a prelungit mandatul de guvernanare a Galliei şi l-a sprijinit pe Caesar în toate privinţele, în absenţă. Tot el (Pompeius) în timpul celui de al treilea consulat, după ce a început să fie apărătorul republicei⁵⁾ şi-a dat concursul, ca cei zece tribuni ai poporului să propună, ca Caesar să aibă dreptul de a-şi pune candidatura la consulat, în absenţă. El s'a opus consulului Marcus Marcellus, când acesta a fixat ca sfârşit de guvernare a provinciilor gallice, ziua Kalendelor lui Martie. Dar lăsând toate acestea la o parte, oare există ceva mai nedemn, ceva mai turburător, decât retragerea din Roma sau — mai bine spus — această foarte ruşinoasă fugă? Nu ar fi trebuit să primim mai curând orice condiţii, decât să părăsim patria? ⁶⁾).

Cicero mai avea o speranţă: că L. Domitius Ahenobarbus, care se găsea cu o armată la Corfinium⁷⁾ va putea rezista

1) Ibid. XVI, 12,5: Nullum maius negotium suscipere volui, quo plus apud illum (Caesarem) meae litterae et cohortationes ad eacem valerent.

Ad Att. VIII, 3,4: A me reieci Capuam.

2) La propunerea tribunului Vatinius, Caesar promise numai Gallia Cisalpina; la îndemnul lui Pompeius i-a fost adăugată Gallia Narbonensis.

3) Căsătorindu-se cu Iulia, fiica lui Caesar, care muri în anul 54 î. Chr., pe când Caesar făcea expediţia în Britannia.

4) E vorba de Clodius Pulcher, adversarul învergunat al lui Cicero care fiind patrician, era nevoe să fie adoptat de un plebeu, spre a putea deveni tribun al poporului. Pompeius, fiind augur, ar fi putut împiedica această adopţiune.

5) Ironie, căci în 52, Pompeius a fost consul sine collega.

6) Ad Atticum VIII, 3,3.

7) În ţara Pellignilor, în Abruzzi.

lui Caesar. Cicero e plin de nerăbdare, pentru că — zice el — acolo se va decide soarta republicei¹⁾

Însă, — contrar așteptărilor sale, — la 25 Febr. a. 49, Corfinium cade în mâinile lui Caesar. Acesta e de o generozitate rară față de senatorii căzuți în mâinile sale. Printre aceștia era Lentulus Spinther prietenul lui Cicero care fiind consul în anul 57, se străduise în mod deosebit ca să fie rechemat din exil.

Cicero e profund mișcat de spiritul de umanitate de care dă dovadă Caesar la Corfinium. El nu poate renunța de a-i scrie personal și de a-i mulțumi pentru salvarea amicului său Lent. Spinther²⁾.

La această scrisoare, Caesar răspunde că tresaltă de bucurie că fapta sa a găsit aprobarea lui Cicero. Puțin îi pasă de zvonul că cei, cărora el le-a dăruit libertatea, au pornit din nou la războiu contra sa. Pe Cicero îl roagă să vie la Roma, pentru ca el, Caesar, să se folosească — cum îi este obiceiul, — de sfaturile și influența acestuia³⁾.

Imediat cum a izbucnit conflictul său cu Pompeius, Caesar nu a scăpat nici o ocazie de a-i arăta lui Cicero o deosebită atenție. Aflând că senatul i-a acordat o „supplicatio” pentru succesul său în Cilicia, Caesar se grăbește să-i prezinte felicitări și să-l asigure de tot sprijinul său. (Ad. Att. VII 2, 7).

Aflând că Cicero a părăsit Roma și s'a retras la Formiae, îl trimise pe Caelius să-l convingă să se întoarcă la Roma. El puse și pe Trebatius⁴⁾ să-i scrie că nu i-ar putea face mai mare plăcere, decât dacă l-ar găsi la Roma⁵⁾.

Însă Cicero se apropiase de Pompeius. Pe acesta l-a susținut de atâtea ori în trecut, atât în senat cât și în for și primise la rândul său sprijin dela el în diferite împrejurări grele ale vieții. În afară de aceasta, Pompeius era pentru Cicero, apărătorul constituției republicane. Ori câtă admirație ar fi avut pentru Caesar, Cicero nu putea fi de partea aceluia, care își permitea acte de violență față de constituția, pe care el a apărut-o întotdeauna, și a prea mărit-o în opera sa: „De re publica”.

Cicero se revoltase, ce-i drept, împotriva lui Pompeius, când acesta părăsise Roma fugind ca un laș, dar auzind că e

1) Ad. Att. VIII, 5,2: *Pendeo animi expectatione Corfiniensis, in qua de salute rei publicae decerneretur.*

2) Ad. Att. IX, 11, A. 3.

3) Ad. Att. IX 16, 2 și 3.

4) C. Trebatius Testa, jurisconsultul, prieten cu Cicero și care luase parte, fiind recomandat de Cicero, la războiul lui Caesar din Gallia, făcând parte din „Cohors amicorum”.

5) Ad. Att. VII, 17, 3: *Trebatius quidem scribit se ab illo VIII, Kai Febr. rogatum esse ut scriberet ad me ut essem ad urbem; nihil ei me gratius facere posse.*

urmărit de Caesar, Cicero se înspăimântă, întrebându-se dacă ajungându-l, nu vrea cumva să-l ucidă¹⁾ Când însă află că la 17 Martie, Pompeius a părăsit Italia, îmbarcându-se spre Epir, dezolarea lui Cicero nu cunoaște margini: i se pare că a fost nebun că nu l-a însoțit în fuga lui, chiar ca simplu soldat. Își amintește când l-a văzut pentru ultima oară, la 19 Ianuarie. Era cuprins de frică; depe atunci înțelese Cicero ce punea la cale: se gândia numai la fugă, nu-i mai scria de loc, făcea greșeli peste greșeli. Se înstrăinase de inima lui cum, în dragoste, se înstrăinează acele femei, care nu se îngrijesc, care sunt lipsite de spirit și frumusețe. Dar acum, când Pompeius a plecat, Cicero simte redeşeptându-se în sufletul său întreaga afecțiune și despărțirea îi pare insuportabilă. Nu-l distrează nici cărțile, nici studiile nici filosofja. E ca pasărea aceea care privind mereu spre mare zi și noapte, dorește să-și ia sborul²⁾.

Când, după fuga lui Pompeius în Epir, Caesar veni la 28 Martie la Formiae, pentru a-l invita personal pe Cicero să ia parte la o ședință a senatului, fixată pentru data de 1 Aprilie la Roma, Cicero avu o atitudine dărză, declarând că va lua parte la acest consiliu, numai dacă Caesar îi promite că nu-l va urmări pe Pompeius în Grecia, și nu va pleca în contra trupelor din Spania. Neputând Caesar să-i promită aceasta, Cicero nu luă parte la ședința dela Roma, la 1 Aprilie. Acest consiliu, deși convocat în regulă de tribunii poporului: M. Antonius, și Cassius la dorința sa, irită foarte mult pe Caesar. El se arată înclinat spre pace, dar nimeni nu voi să plece în solie la Pompeius, deoarece acesta declarase că toți câți vor rămâne la Roma vor fi considerați de el ca dușmani. S'a mai întâmplat atunci și alt lucru foarte neplăcut: Caesar ceru să i se predea tezaurul public, din templul lui Saturn și când tribunul L. Metellus se opuse, Caesar fără a ține seamă de dreptul sacrosant al tribunului, puse cu forță stăpânire pe teaur³⁾.

După aceasta, lăsând ca reprezentant al intereselor sale la Roma, pe pretorul M. Aemilius Lepidus, iar paza Italiei în grija tribunului Marcus Antonius, căruia îi conferi titlul de propraetor, Caesar se îndreptă spre Gallia și Spania.

De când a plecat Pompeius, gândul plecării nu-l mai părăsește pe Cicero. Totuși hotărîrea e grea, căci insistențele lui Caesar și ale prietenilor sunt acum și mai puternice. Caesar îi scrie la 17 Aprilie că nu ar putea aduce o mai mare jignire prieteniei sale și totodată să-și servească mai rău propriile interese, decât dacă s'ar îndrepta acum, când situația lui

1) Ad. Att. VII. 2, 3.

2) Ad. Att. IX, 10: nunc emergit amor; nunc desiderium ferre non possum; nunc mihi n'hl libri, n'hl litterae. n'hl doctrina prodest: ita dies et noctes tamquam avis illa, mari prospecto, evolare cupio.

3) Matthias Gelzer: Julius Caesar: pag. 225-227.

Pompeius e compromisă — într'acolo, unde nu s'a hotărât să se îndrepte, când mai erau încă sorti de izbândă. În numele prieteniei îi cere să nu treacă în tabăra lui Pompeius și observă că nimic nu e mai potrivit cu demnitatea unui om de bine, decât să se țină departe de luptă¹⁾.

La fel și Caelius, îi atrage atenția să nu facă împotriva biruitorului Caesar aceea, ce nu a voit să facă atunci, când soarta celor doi adversari era încă nehotărâtă. Il conjură să nu-l arunce în nenorocire pe el și întreaga familie. Alternează rugămintile cu amenințările, spunându-i că se înșală dacă socoate că Caesar va fi față de adversarii săi tot atât de indulgent ca la Corfinium. „Vorbele îi sunt pline de orgoliu și de amenințări. El a ieșit mâniat din senat²⁾. A fost foarte iritat de opoziția care i s'a făcut. Nu va fi chip de a dobândi iertarea lui”. Il roagă să aștepte cel puțin rezultatul luptelor din Spania, care va fi desigur cucerită. Însfârșit, îl sfătuiește pe Cicero, să se retragă într-un oraș neutru, până când lupta va fi decisă³⁾.

Venind la 15 Aprilie, Curio la Cicero, îl îndeamnă și el, ca și Caelius, să-i facă pe plac lui Caesar și să se retragă într'un loc neutru. Li oferea serviciile sale în caz că ar vrea să plece cu el în Sicilia, pe care căpătase ordin dela Caesar s'o ocupe. Curio e convins că Caesar va învinge în Spania și că Pompeius va fi omorât. Ca și Caelius, îi atrage atenția să nu se bizue pe clemența lui Caesar deoarece acesta nu e blând din fire, ci prin actele sale de clemență urmărește să-și câștige popularitatea⁴⁾.

Auzind de intențiile lui Cicero de a pleca pe mare, pretorul Marcus Antonius, în paza căruia lăsase Caesar Italia, îi recomandă să nu se amestece deloc în războiu⁵⁾. Într'o altă scrisoare același M. Antonius îl înștiințează că a primit ordin dela Caesar să nu lase pe nimeni să plece din Italia și dacă dorește să plece, să ceară învoire dela Caesar care — date fiind legăturile de prietenie dintre ei nu poate să nu i-o acorde⁶⁾.

Dar și familia lui Cicero e împotriva plecării acestuia. Ginecele său, Cornelius Dolabella, care se găsește în tabăra lui Caesar și se bucură de o simpatie deosebită din partea acestuia⁷⁾, îl roagă să satisfacă dorința lui Caesar și să nu plece în tabăra lui Pompeius⁸⁾. Deasemenea și Tullia, fiica mult iubită a lui Cicero, îl roagă și ea mereu să nu se gră-

1) Ad. Att. X, 8 B.

2) Ședința senatului dela 1 Aprilie 1942, la care Cicero nu a luat parte,

3) Ad. fam. VIII 16, 2, 3,

4) Ad. Att. X, 4. 8.

5) Ibid, X, 8, A.

6) Ad. att. X, 10, 2

7) Ad. Att. IX, 16, 3: Dolabella quo mihi selto nihil esse iucundius.

8) Ib'd. VII, 21, 3.

bească și să aștepte rezultatul luptei din Spania³⁾. Plecarea în tabăra lui Pompeius nu poate să-i convie nici fratelui Quintus, care, deși declară că vrea să aibă aceiași soartă ca și fratele său⁴⁾, nu ar fi vrut să se expună mâniei lui Caesar al căărui legat fusese în campania din Gallia.

Impresionat de lacrimile alor săi, Cicero se gândește o clipă să plece în Malta și să se înțeleagă în acest scop cu M. Antonius, și Curio⁵⁾, dar Cicero renunță la această idee, căci după atâtea luni de sbucium, în sufletul său începe să se facă lumină. Cu toate insistențele lui Caesar și ale prietenilor, cu toate lacrimile familiei sale, cu toate că știe că victoria va fi de partea lui Caesar -- căci a asistat la înaintarea vertiginoasă a acestuia, și i-au spus-o și Caelius și Curio -- Cicero e hotărât să-l urmeze pe acela care, deși e mai slab, reprezintă încă vechea republică romană.

La 7 Iunie a anului 49 M. Tullius Cicero se îmbarcă în portul Caëta, pentru a-l urma pe Pompeius în Epir.

Felicia Brătianu

3) Ibid. X, 8, 1 : cum ad me saepe mea Tullia scribat orans ut quid in Hispania geratur, expectem.

4) Ad. Att. IX, 1, 4.

5) Ibid. X, 9, 2 și 8-10 : lacrimae meorum me interdum molliunt precantium ut de Hispania expectemus.. Melitam 'gilur, deinde quo videbitor.. Cum Antonio item est agendum ut cum Curione, Melitae me velle esse.

GENIUS. ORIGINEA CONCEPTULUI

Am ales pentru a lămuri acum divinitatea *Genius*, fiindcă este una din credințele italice cele mai vechi¹⁾ și pentrucă ne desvăluie fondul primitiv al religiei romane; căci originea acestui concept urcă în timpurile primare. Este încă interesantă pentru credința în nemurirea sufletului la Italici²⁾, deoarece credința în *Genii* — un concept din cele mai grele de exprimat în termenii moderni³⁾ — n'ar fi fost cu puțință fără aceasta.

Etimologia cuvântului *Genius* este clară: vorba e din răd. **gen-*, împreună cu *genere*, *gignere*, *gens*, *genus* și înseamnă *qui gignit* (nu *qui gignitur*). Este față de *genere* cum este de pildă *ludius* față de *ludere*⁴⁾.

Definiția cea mai bună pentru ceea ce urmărim noi aici, anume de a găsi concepția care stă la baza acestei divinități, o dă Varro: „*Quid est Genius* — se întreabă Fer Augustin⁵⁾ — *Deus*, inquit (Varro), *qui praepositus est ac vim habet omnium rerum gignendarum*”; deci este zeul care prezidează și activează oriunde se manifestă viciața sub o formă oarecare; lui

1) F. W. Otto, in Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der Klass. Altertumswissenschaft, *Genius*, v.VII—, 1155 sq.

J. A. Hild, in Daremberg-Saglio, *Dict. des Antiq. gr. et rom.* II, 1488 sqq.

2) Birt, in Roschers *Lexicon der gr. u. rom. Mythologie*, *genius*, col 1613 sq.

3) Kyril Martindale, *La religion des Romains* in J. Huby, *Christus* 1943 p. 526.

4) Birt, l. c. Ernout-Meillet, *Dict. etym. Altheim*, altitalische und altröm. Gatteovorstellung, *Klio*, xxx 1937, p 51.

Se găsește scris și *cenius* (C.I.L. XII 5798 etc.) și *cinus* (C. I. L. III, 3951) ceea ce a făcut pe unii să-l pună în legătură cu *creo-are* și cu *Ceres*. Cuvântul există și la genul neutru, *genium*, atât în inscripții (C. I. L., III, 4401) cât și la unii scriitori: Augustin, *Serm.* 62,6, 10: *genium* (Nom.) *Carthaginis* și la a. V. *Thesaurus linguae latinae*, fasc. IX. Neutrul mărturisește vremea când cuvântul exprima sinteza însușirilor unui om sau popor. Pe Capitolium o inscripție pe un scut are: *genio urbis Romae sive mas sive femina* (*Servius*, la *Aen.* II, 251.)

5) De civitate Dei, VII, 13.

Genius se datorește concretizarea în forme a vieții. Tot ce vine în viață trebuie să aibă *Genius* al său fie că e vorba de om¹⁾ fie de altceva din jurul lui, în care însă există viață, căci lucrurile neînsuflețite nu au *genii*. Așa se zice *genius legionis*, *genius cohortae* etc. pentru întovărășiri care constituiesc unități de viață socială. Locurile au *genii* lor (g. loci): *Genium dicebant antiqui naturalem deum uniuscuiusque loci vel rei aut hominis*²⁾. Ideea de paternitate este strâns legată de ideea de ocrotitor. *Genius* deci este și un zeu tutelar al omului sau a oricui unde pălămește viața (= *τοῦτο* și *δαίμων* *genius bonus* *δαίμων δαίμων* *Avem genius theatri, genius macelli* unde este *deus in cuius tutela hic locus est*. Chiar zeilor³⁾ li s'au atribuit *genii*.

Pare și de la sine înțeles că *genius* este nemuritor. Totuși Horatius, întrebându-se „dece un frate preferă odihna, jocurile, plăcerile... celălalt bogăția și munca, răspunde: „pe jumătate serios”: *scit genius, natalis comes... naturae deus humanae mortalis in unum Quodque caput, voltu mutabilis, albus et ater*⁴⁾, unde însă trebuie înțeles (*mortalis*) ca „cel care pierde din viața omenească” odată cu omul, căci fiecare om are *genius* al său.

1) Das Leben im Menschen entsteht durch Hinzutritt des Genius (Otto, l. c. 1159). Acest înțeles s'a păstrat în expresia *lectus genialis; geniales sunt proprie lecti qui sternuntur puellis nubentibus, dicti a generandis liberi*.

Cu vremea *geniales homines*=oameni cheflii; *genialis hiems* (Verg.)=vremea plăcerilor; etc. (v. Thesaurus.)

2) Servius, la Verg. Georg. I, 352.

3) *Genius Iovis* (C. I. L., II, 2407; IX. 3513.), (*genius Apollinis* (XII 6390); *genio Martis* II 2047) etc. Aici trebuie înțeles că omul face apel la puterea ocrotitoare a zeului. Dându-li-se zeilor *genii*, s'a concretizat acțiunea de acasă la ei, rămân zeu în existența sa și devine *genius* în acțiunea sa de moment. Altheim (l. c.) observă că *genius* e de la rădăcina aoristică „er hebt damit Ergebnis und Abschluss als das entscheidende Moment hervor”. Tendința de divinizare a acțiunilor și stărilor la Romani, se știa, merge f. departe (v. de pildă Cicero ad Quintum, I, 1) Fondul religios specific roman se poate exprima prin două vorbe: *numina et virtutes* C. Kerényi (La Religione antica p. 224) spune că *genius* ar fi durată însăși a vieții actualizată și concretizată în fiecare la momente hotărâtoare. Pare prea abstract ca să poată fi un concept primitiv.

4) Ep. II, 2 187 și urm. Din f. numeroase dovezi din autori și inscripții (de felul *manibus et genio*--) reiese că în mentalitatea română *genius* dăinuște dincolo de pragul morții. Cum altfel era cu putință: *patris genio solemnita dona ferebat*? (Ov. Fast. II 544). Otto, în Pauly-Wiss. art. c.) spune: „damit ist aber Kerneswegs gesagt, dass der G. mit dem Tode zu existieren aufhört. Er scheidet nur aus diesem Weltleben aus und geht fort wie die Seele und als deren Begleiter”.

La Plaut este însăși firea și apucăturile omului: qui cum geniis belligerant¹⁾).

Așa dar *genius* al Romanilor este o divinitate *generatoare de viață*, la origine *el însuși e cel ce concepe viața* cuiva, cum vom arăta, apoi *ocrotitor* și deci *tovarăș* al omului, până ce ajunge *sinteza însușirilor omenesti*.

Genius devenind oarecum expresia însușirilor masculine, femeile și-au creat pentru însușirile feminine *Iunonele*: *genius viri... et Iunoni Clissoniae. Genio Valerii... et Iunoni Valeriae... et genio filii et Iunoni filiae*. Primus servus²⁾, etc.. Conceptul Iuno este alcătuit mai târziu prin analogie cu *genius*. Deosebirea între ele e recentă³⁾. Se găsește de pildă *Genio Tarquintiae Marcelli(ae)*⁴⁾ și Iuno nu a înlocuit pe *genius* de cât când a fost vorba de o femeie. Continuă să se zică *genio Victoriae, genius Famae. Isis est genius Egypti etc. Genius* rămâne mereu *zeul tutelar al ființelor omenesti, al cetății, etc.* și forța de acțiune chiar a unei idei, a unei abstracțiuni cum am zice noi (*genius virtutum* (CILVI, 2345).

Care este originea conceptului *Genius*?

Rezultatele⁵⁾ cercetării popoarelor, care în vremea noastră duc o viață mai aproape mult de ceea ce ne închipuim că a fost omenirea mai către începutul existenței ei, înlesnesc lămurirea acestui concept roman, ca de altfel a multora altora.

Religia popoarelor primitive nu-i ceea ce numim politeism. S'a constatat că aceste popoare nu au propriu zis zei, sub orice formă ar fi ei închipuiți. Se vorbește chiar de o epocă „*predeisticii*”. De bună seamă nu în înțelesul că pe undeva sau cândva omul ar fi fost lipsit de ideea divinului. O

1) Truc, 183 și în alte locuri.

2) C. I. L. V 5869, 7237 etc.

3) C. I. L. VI.22770. III 8210.

4) F. W. Otto, l. c. înainte de Tibul nu se vorbește de Iuno individuală (Iuno mea). Iunonele sunt Iuno cea mare fragmentată (Otto, l. c.); de aceea Iuno (ca *genius*) e însoțită totdeauna de *natalis* (Tibul IV. 61 etc.) Lui *genius* nu i se alătură *natalis* niciodată (cum găsim în Marquardt. Le culte chez les R. II, p. 392) ca Iunonei: ea atunci începe a exista (Kerényi o. c. p 224), ca atare.

5) Folosim informațiilor găsite în *Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie*, 1922 (precum și în I. G. Frazer, *Le Rameau d'or*, 1923) dar nu reținem teoria sa asupra originii divinității, care n'ar fi decât însăși societatea ridicată la acest rang (și atitudinea religioasă a omului n'ar fi, după dânsul, decât sentimentul individului față de grupul social în care trăiește și care grup exercită asupra lui o mare constrângere), teorie se pare, adoptată și în Enciclopedia britanică, unde *Genius* și *Iuno* sunt socotite formele masculină și feminină ale familiei sau clanului.

fi existat o vreme fără zei, dar nu fără divin¹⁾. Sentimentul acesta există odată cu omul și este specific omenesc. Este un *datum*. Până ce însă să-și concretizeze obiectul în chipuri mai mult sau mai puțin bine definite, a trecut vreme multă și unele popoare — ca de pildă cel roman — păstrează tot timpul amintirea și urmele stării dintâi²⁾.

Cea mai veche concepție despre divinitate pare a fi aceea în care divinul e *ceva vag, nedefinit*: o putere care se face vădită în ceea ce se vede și înconjură pe om. „E ca electricitatea omului modern (care în ce privește esența ei, nu știe nici el mai mult despre ea, decât știe primitivul despre *mana*”³⁾. Se zice de o ființă, *de un spirit, de un om* sau despre o piatră, că are *mana*, *mana* de a face ceva. *Mana* dă o valoare, în primul rând religioasă, cuiva, ființă sau lucru. Poziția socială a cuiva e în directă legătură cu *mana* aceluia. Ea face să fie casa solidă, barca să meargă, *strămoșul și șeful să fie sacri*; Un fel de geniu al întregii naturi inclusiv pentru om, cum e *Ka* la Egipteni. Lucrurile și ființele sunt doar formele în care ea se face vădită⁴⁾, și prin care i se constată existența.

Din acestea se vede că *mana*, *orenda* sau *dema* e ceea ce Romanii au numit *numen* (pl. *numina*) și care în politeismul anthropomorf a devenit voința, puterea, divinul din zeu sau din omul cu însușiri deosebite de conducător: *numen Augusti* = *mana Augusti*.

S'a constatat că tot atât de vechiu este cultul morților și credința în existența duhurilor (bune și rele).

Nu există societate omenească, oricât de primitiv constituită, în care să nu se găsească un sistem de reprezentări relative la suflet, la originea și destinul lui”⁵⁾. Credința în existența neîncetată a sufletului a fost „fermentul care a transformat acea noțiune vagă și impersonală în politeism”⁶⁾. Zeii cei dintâi au fost sufletele celor morți, căci în chip firesc individualizarea a trebuit să pornească de la ceea ce a apărut mai întâi individual omului. De bună seamă existența sufletului

1) Cei ce ne informează altfel „sunt greu de erezul” și, în tot cazul, „dans l'ensemble la vieille croyance que la religion est un fait universel est conforme à la vérité” (W. Durant, Hist. d. l. Civil., I, p. 81—82).

2) Fondul religios roman pare mai primitiv decât cel indoeuropean comun. Explicarea „singura cu putință se pare” stă în amestecul suferit de strălătinii — indoeurop. — cu populațiile găsite în Latium (Alex. Haggerty Krappe, Mythologie universelle, Payot, 1930, p. 240).

3) Alex. Hag. Krappe, o. c. p. 239. *Mana* e termenul mai obișnuit în studiile de acest fel. Alte triburi îl zic *orenda*, *dema*.

4) Pentru acestea v. Moret și Davy, Des Clans aux empires 1923 p. 55 sq.; Durkheim, o. c. și nota lui Rodolfo Mondolfo la Ed. Zeller, La Filosofia dei Greci, trad. ital. 1932, I p. 143—144.

5) Durkheim, o. c. p. 343; I. G. Frazer o. c.

6) Moret—Davy, Des Clans aux empires, p. 92.

este concepută foarte concret: chiar despărțit de trup, are încă nevoie de hrană. În trupul viu el se confundă cu anume părți cum sunt sângele, ficatul, inima¹⁾ în care mănă e în mai mare cantitate. Sufletele despărțite de trup nu sunt inactive: *ele se reîncarnează*; iar în locul unde se știe sau se presupune că a murit un strămoș, trebuie să fi ieșit un arbore, o stâncă sau un isvor etc., prin forța manei lui, și unde el revine deseori și chiar locuiește. Sunt locuri și lucruri sacre acelea, iar când pe acolo trece o femeie, sufletul se reîncarnează în trupul ei. *Procreația*, în mentalitatea primitivilor, *se datorește unui suflet de strămoș*. „Noul născut este un avatar al unui strămoș; e deci un strămoș reapărut sub alt chip”²⁾. Morții în general și cu atât mai mult strămoșii iluștri au puteri foarte mari, *mitaculoase*; ei sunt *eroii* și *sunt cei dintâi zei* pentru familie³⁾. Cu vremea se vor crea și alți zei, care vor ajunge străluciți și răspândiți; vor alunga pe cei dintâi pe planul al doilea, cum ni se pare nouă mărginiți la informații pe care le-am numi oficiale ale claselor de sus. Cei dintâi zei însă, numiască-se genii, manes, Lares, Penates, etc., rămân totuși cei mai aproape de sufletul omului și cultul lor va dăinui cel mai mult.

Sufletul și la Romani este socotit ceva divin: *Hos leto datos divinos habito*⁴⁾ — zice Cicero reproducând un verbum legis. Sunt invocați în rugăciuni⁵⁾ și se ridică altare și temple unor oameni deosebiți prin calitățile lor folositoare obștei, chiar fiind în viață, căci în ei s’ar fi încorporat strămoși cu forțe mai puternice. Nu omului i se ridicau, ci celui ce săsălăsluia în el. Reîncarnat sufletul strămoșului veghează — cred primitivii — asupra creșterii și dezvoltării noului venit și ocrotește casa, locul⁶⁾ și pe el. Asemănarea între ceea ce cred azi popoarele în stare primitivă și ce credeau Romanii despre genii este vădită. La Romani sub înfățișarea foarte târziu anthropomorfă, tot timpul theriomorfă, a lui *genius*, se zărește destul de clar vechea concepție primară, anume că Genius fiind cel ce dă naștere și ocrotește este ca la Austra-

1) Aici e originea anthropofagiei: mănâncă inima sau beau sângele dușmanului sau părintelui, pentru a-și însuși mana lor sau sorb ultima suflare cu același gând.

2) Pentru toate acestea v. *Durkheim* o. c. și *Moret-Davy* o. c. p. 93 toți sprijiniți pe constatările lui *Spencer-Gillen* și *Strehlow*.

3) *Rohde*, o. c. p. 123 și 200. *Asclepios* era considerat când zeu când erou. *Achile* în Epir era zeu; în Elida, erou.

4) *De ligibus* II, și *Tuscul.* I, 26.

5) *Eurip.* *Electra* 505-510; *Vergil*, *Aen.*, VI; 177; III, 63; 305; IV, 457 *Eschyl.*, *Coeforii*, 475 sq. și la alții.

6) Și credințele populare germane cunosc spiritele ocrotitoare ale caselor despre care *Grimm* (v. *Rohde*, o. c. p. 209 n. 2) spune că sunt sufletele morților transformate în duhuri binevoitoare.

lieni un suflet de strămoș devenit duh (Durkeim, o. c. 394).

Concept corespunzător lui *Genius* roman găsim aproape la toate popoarele pământului¹⁾: la Iranieni, *Fravāsi*, al căror cult corespunde cu al *manilor* latini, iar manes sunt, după moarte, genii din viață, cum vom arăta textual mai la vale; sunt sufletele bune ale celor morți: manes, dincolo; genii, aici. Germanii au pe *Fylgja*, iar Egyptianii pe *Ka*, „cuvânt care înseamnă (etimologic) cași genius forța generatoare și duh protector”²⁾.

Numai asemănarea dintre ceea ce cred Romanii despre *Genius* cu ceea ce cred Primitivii despre un suflet de strămoș nu ar fi poate de ajuns să confirme ipoteza că geniile sunt la origine sufletele de strămoși-duhuri în acțiunea lor de procreatori și ocrotitori. De aceea adăugăm următoarele:

1. *Δαίμονες*; la Greci, corespunzători măcar în parte cu genii la Romani, sunt, unii, suflete de oameni din epoca de aur și argint, sunt eroii cinstiți de generațiile următoare — transformați în „duhuri bune”³⁾ — în vremea frumosului antroporfism uranian — „prin voința măritului Joc”. Într-o inscripție⁴⁾ latinul *genius generis* e redat prin *ἥρος συγγενείας* dar eroii sunt suflete omenești slăvite⁵⁾.

Și cuvântul *gens* — clanul la Primitivi, *genos* la Greci — închide în el urmele străvechei credințe căci în *gens* intră „tous qui qui se rattachent par les mâles à un ancêtre mâle (et libre) commun”⁶⁾. *Gens* este familia noastră dar cu mult mai mare, căci și ideea de paternitate e cu mult mai cuprinzătoare la Romani.

2. Mai mult: strămoșii păstrează puteri generatoare de viață și în timpul antropomorfismului. Astfel Grecii invocau la nuntă, pentru ca tinerii să dobândească copii, pe *τρυωνάτορες* (= *ἀρχηγέται*, primii fondatori de familii)⁷⁾.

3. Se cinstea nașterea eroilor, nu moartea lor; la Parentalia se aduceau ofrande geniilor strămoșești⁸⁾, iar Feralia, „Ziua morților”, s’au numit *genitalia* către sfârșitul imperiului când cu putere mare ies la suprafață credințele populare. Jocurile

1) Alex. Hag Krappe, o. c. p. 170-171, 198, 365, 421.

2) Moret-Davy. o. c. p. q. *Ka* însă are atribuții complexe în credințele egiptene atât de bogate și corespunde în epoca istorică mai numai cu mana primitiv sau numen-ul roman; *Ka* nu are decât regele. Înțelesul original al lui *Ka* s’a păstrat însă în semnul grafic pentru cuvântul taur simbolul puteri generatoare de viață (Moret, Le Nil-1926, p. 416.)

3) Hesiod, Lucrări și zile v. 109 sq; Rohde o. c. p. 130.

4) C. I. Alt. 3. 1460 la Rohde, o. c. p. 209 n. 1

5) Ibid. p. 123 n. 1

6) Ernout-Meillet, o. c. p. S. Decla reiul, Rome et l’organisation du droit, 1924, p. 40, F. de Goulunges, Cetatea anică p. 117,

7) Rohde o. c. p. 203—204, n. 2. *τρυωνάτωρ* = străbunic

8) S. Halzfeld în Daremberg-Saglio, Diet ...v. 486 b.

9) Ovidius, Fast. II 533, III 58.

celebrate în cinstea morților sunt *ludi genialici*. Toate acestea arată persistența ideii de procreatori ca putere deosebită a celor morți.

4. Un argument mai mult pentru afirmația făcută este și faptul că Romanii „confundau” uneori pe *genii* cu *manes*, ei fiind aceeași în două situații deosebite, cum spune precis *Apuleius*¹⁾: *manes... animae dicuntur melioris meriti quae in corpore nostro genit dicuntur*. Iar *Servius*²⁾: *sunt etiam qui putent manes eosdem esse quos vetustas genios appellavit*.

În sfârșit încă două dovezi pe care le credem puternic doveditoare:

5. *Forma de reprezentare a lui Genius*, cea mai veche și răspândită, a rămas șarpele³⁾, care însă reprezintă nu numai pe *Genius* ci și *sufletul mortului* la Greci și Romani ca de altfel la aproape toate popoarele⁴⁾. El însuși înaintea antropomorfismului a fost divinitate. În credințele primitive și ale mulțimei, nu trebuie căutat alegorie și simbol, nici în dosul cuvintelor, sens ascuns și misterios; totul trebuie luat au pied de la lettre. Când s'a creat panteonul olimpic, șarpele, ca toate divinitățile theriomorfe, a rămas oficial pe planul al doilea, devenind fie victima zeului cu chip de om (v. Python și Apollo), fie însoțitorul lui (șarpele pe lângă Pallas Athena), fie o simplă posibilitate de metamorfozare sau simbol. Eroii deasemenea sunt reprezentați prin șerpi; sunt ei înșiși în chip de șarpe: Erichtheus, eroul eponim al cetății Athena, locuște, vecinic viu, într-o criptă adâncă a templului *sub forma unui șarpe*. În timpul luptei dela Salamina, șarpele, ocrotitorul cetății, scrie Herodot⁵⁾: „n'a mai mâncat, ci deodată a părăsit orașul”. Cecrops e om și șarpe *ὄφιορος ὄφις*. Șarpele rămâne tot timpul simbolul bine cunoscut al eroului și al mortului în general cași al lui *Genius*: este desenat pe numeroase morminte și unde este un astfel de desen, locul este sfânt: *Pinge duos angues: pueri, sacer est locus*⁶⁾. Căci el este „un demon născut din transformarea unui suflet de om mort”⁷⁾. Moartea șarpelui înseamnă moartea capului familiei.

1) De daem. Socrat. 3,63. Confuzia se face și cu Larii, Penații și focul sacru, ceea ce duce la aceeași convingere că la origine e duhul strămoșesc îngrijitor de toate, apoi că fiecare din acțiuni a devenit zeitate aparte rămânând doar urme care mai amintesc de vechea sinteză.

2) la Cerg., Aem., III, 63.

3) Ca tânăr în togă cu cornul abundenței în stânga și patera în dreapta este recent și rar reprezentat.

4) Galla, neam african. păstrează încă în colibe lor șerpi, gândind că suflă sufletele strămoșilor. La fel gândesc Mossai, Zulușii și alții (v. *Alex. Hag. Krappe*, o. c. p. 333, 337, 377).

5) VIII, 41.

6) Persius, Sat. 1, 113.

7) E. Rohde, o. c. p. 209.

Faptul că genii și sufletele celor răposați îmbracă aceeași formă — șarpele — spre a se face văzuți celor vii duce la concluzia că sunt în esență același lucru și că Genius e o divinitate, repet, ieșită din acțiunea și momentul în care sufletul strămoșilor se arătau ca forțe generatoare de viață.

6. Romanii cred că această acțiune s'a putut manifesta tot timpul nu numai în starea primitivă, ci chiar în epoca de maturitate a poporului roman. *Unii oameni*, care au jucat rol de seamă în viața obștească, sunt *procreați miraculos* prin mijlocirea șerpilor¹⁾.

Așa Octavianus are drept tată un șarpe strecurat în patul Atiei, când aceasta adormise în templul lui Apollo. De bună seamă, în legenda aceasta, șarpele — figură chthoniană prin excelență — e socotit întru chiparea lui Apollo, — zeul prin excelență uranian; legenda este modernizată, dar ne este de ajuns să constatăm că faptele de acest fel nu păreau contemporanilor o aberație și ceva îngrozitor; și nu păreau pentru că ele găseau un reazem în străvechile credințe de acest fel. Dspre nașterea tot în acest chip a lui Scipio, citim în T. Livius²⁾; iar în altă parte³⁾: „Eroul Astrabacus este tatăl tău”, răspunde mama când o întreabă fiul (Demarat) jignit de cineva în cinstea mamei sale³⁾.

Rezumând, rezultă că *genii* sunt suflete — duhuri de strămoși la origine, în acțiunile lor de generatori de viață și ocrotitori, devenite și socotite apoi zeități de sine stătătoare, când în rang cu zeii cei mari, când în rangul următor.

Dovedesc această ipoteză nu numai asemănările de concepție și de funcțiuni atribuite de Romani geniiilor și de primitivii de azi sufletelor — duhuri, ci încă practicile și credințele exprimate ici și colea în literatura antică greacă și romană. Așa: Grecii invoacă la nuntă pentru a dobândi copii pe *tritopatores* — străbunicii deveniți divinități; sărbătorirea eroilor — strămoși — se face în ziua nașterii lor, nu a morții. Sărbătoarea morților (Feralia) a luat chiar numele de genialia.

Romanii confundau adesea pe *Genii* cu *manes* (și acestia cu Larii, Penații, focul), sufletele morților buni în viață. Chipul în care se vădesc muritorilor este același — șarpele — atât pentru sufletele morților, eroi sau nu, cât și pentru genii. Și în sfârșit, înseși legendele spun că procrearea unor oameni distinși s'a făcut prin mijlocirea unui șarpe (Octavius, Scipio...) sau de un strămoș (Astrabacus).

Toma I. Vasilescu

1) Suetonius, Octav, 94.

2) XX VI, 19 și Aul-Gel. Noct. Att. VI, 1.

3) Herodot. N. 69.

ORIGINEA VERSULUI ALEXANDRIN.

Încă înainte de căderea Constantinopolului, mulți învățați greci își căutau liniștea studiului și siguranța vieții în mănăstirile Apusului. Acolo ei ajungeau profesori de literatură și filosofie elenă, preparând astfel terenul pentru epoca Renașterii. Cei mai mulți cunoșteau tot atât de bine limba latină și misiunea le era ușurată foarte mult prin aceasta. Autorii greci erau prezentați în extrase, traduceri și florilegii care nu totdeauna erau plăcute ucenicilor și de aceea ei se mulțumeau cu subiectul operelor comice sau tragice și căutau apoi o formă nouă, un vers în limba lor națională. Acest vers nu putea fi prea lung pentru poezia dramatică și nici prea scurt pentru poezia epică.

Cea mai strălucită consacrare a dobândit versul alexandrin, născut încă de mult pe pământul străvechei Hellade dar numit mai târziu alexandrin, pentru că în cadrul culturii elenistice-alexandrine s'a fixat teoretic și științific structura versului. Dintre limbile neolatine limba franceză l-a adoptat dela început, nu atât pentru calitățile lui armonice cât, mai ales, pentru că, fiind un vers cu ritm ascendent, iambic, se adapta desăvârșit la limba franceză cu accent final.

Versul grec, întemeiat pe principiul cantității, a suferit o modificare structurală din ce în ce mai îndrăzneță, pe măsură ce a căutat să se mlădieze după vorbirea curentă. Când poetul ține să accentueze ideea mai mult decât muzica, trebuie să primească cerințele limbii vorbite. În felul acesta se depărtează din ce în ce dela regulile stricte ale metricii științifice. Astfel se nasc licențele poetice. Această îndepărtare de norme fixe s'a simțit necesară mai ales în dramă, deoarece auditorul, pentru care subiectul nu e bine cunoscut, ține mai mult să înțeleagă decât să guste frumusețea și armonia versurilor.

Versul iambic alcătuiește sistemul metric cel mai variat ca formă, tocmai din pricina năzuinței de a împlini această dorință a auditorului. Se știe că el face parte din *genus duplex* adică din versuri alcătuite din „metra” a căror intonare, în vremea recitării muzicale a versurilor, se făcea prin durată dublă a silabei înalte, iar în epoca bizantină și medievală prin accent tonic puternic pe aceeași silabă. Pe când în *genus par*

între cele două părți ale metron-ului nu e nici o diferență de durată iar unitatea de bază poate fi de cel puțin trei silabe — căci spondeul tinde să se confunde, ascendent, cu iambul, iar descendent cu troheul, — în *genus impar* întrebuintarea schematică a iambulului, fără acele substituiri felurite, admise în *genus par*, ar duce la o monotonie supărătoare. De aci s'a ajuns ca „*genus impar*” de cea mai simplă expresie, adică troheul și mai ales iambul, să admită substituiri foarte îndrăznețe: tribrahul troheul pentru iamb, dactilul și anapestul

Această substituire a unei silabe scurte prin una lungă a dus la numirea silabei alungite, *alogos* = nerațională. Ea n'a fost posibilă decât în recitarea cursivă în care nu se mai simțea valoarea muzicală a silabelor. În această substituire ritmul ascendent era păstrat înăuntrul unităților, deci

Ce a mai veche normă a fost formarea anapestului dintr'un singur cuvânt. Substituirile se admit în piciorul 1, 3 și 5 al senariului iambic. Iată schema:

— / | u / | — || — / | u || / | — — / | u — .

Versul are două cezuri: *quinaria* (penthemimeres) și *septenaria* (epththemimeres). Senariul iambic la rândul său reprezintă *trimetrul iambic* din poezia dramatică elenă. Dăm un vers cu anapeste în metron-ul 1 și 3:

u u — / | — — / | u u — / | u || — / | — — | u — / .

Ἀχαρνέων, ὦ Μεγείλας, πῶς ἂν ἀντ' ἐμοῦ (Soph. Philoctet. 794). Cum vedem accentul limbii vorbite, în pronunțarea numelor proprii, a pricinuit introducerea anapestului în versul iambic.

În poezia latină substituirea a fost mai îndrăzneată la *Plautus*, mai rară la *Terentius*. Iată un vers de *Plautus*:

u u — / | u u u | — — u | — — u u | — — / | u — —

Domo quem profugiens dominum abstulerat vendidit (Capt. 18).

Phaedrus în fabulele sale nu admite decât foarte rar substituirea. Ceilalți poeți, mai ales *Catullus*, admit în picioarele fără rost (1, 3, 5) și numai cu spondeul, ceea ce înseamnă că versurile lui erau recitate și construite cu acest scop. Anapestul e folosit cu condiția ca silabele scurte componente să facă parte din acelaș cuvânt cu silaba lungă. Fac excepție numai prepozițiile căci sunt considerate, în sintexa frazei, ca o unitate cu cuvântul pe care-l introduc. Un anapest care calcă acest principiu se numește sfărâmat (fractus). Legea lui *Porson* (filolog englez din sec. XVIII) a stabilit că nu se îngăduie sfârșitul unui

Τέκνον, φρόνημα τοῦ θανόντος οὐ δαμάζει,

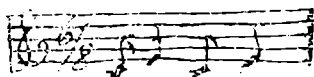
[illegible]

$\cup \quad \perp | \cup \quad \perp | \cup \quad \perp || \cup \quad \perp | \cup \quad \perp | \cup \quad \perp | =$

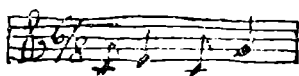
$\cup \subset \cup' | \cup \subset || \cup' | \cup \subset \cup' | \cup$

Punctul pe prima lungă a măsurii reprezintă un accent secundar, în recitarea cursivă, însă în cea iambică, din punct de vedere muzical, între partea slabă, adică silaba scurtă și cea lungă următoarea, era constant același interval de înălțime muzicală, probabil o *terță*.

În diviziunea lui Koster, această *terță* avea loc numai între prima scurtă și prima lungă a fiecărei măsurii — $\frac{1}{2}$, pe când intervalul dintre cele două următoare era mai mare, anume o *quintă*. Efectul muzical era cu mult mai variat și deci mai plăcut în aceasta din urmă sacendența mergea nu numai pe picioare dar și pe măsuri până la *quintă*, recăzând la nota de bază odată cu începerea celui de al doilea metron. Tactul îndeobște admis pentru versul iambic este $\frac{6}{8}$. În note moderne, vom avea, după prima intonare, imaginea următoare:



Această imagine se repetă în tot versul. În cealaltă avem următoarea prezentare muzicală:



În prima parte a măsurii avem o *terță*, într'a doua o *quintă*. Ritmul iambic este astfel construit încât el se prelungește de la *terță* la *quintă* pentru a reveni la nota inițială odată cu măsura următoare. Oricât de ipotetice s'ar părea aceste concluzii, ele sunt totuși firești pentru poezia clasică elenă. O variațiune în intervalul muzical înăuntrul unui metron sau, din punct muzical, a unei măsurii, este foarte probabilă, chiar sigură, însă, odată intonarea admisă, ea era păstrată în măsurile următoare căci numai astfel se putea păstra armonia întregului vers. Ideea de „reponsiune internă” (Innenresponsion la P. Maas Griech. Metrik) este presupusă atât de imaginea vizuală a versului cât și după regulile muzicale.

Cu secolul al IV-lea după Hristos, dispare deosebirea cantitativă și se ajunge la completă *isochronie* a vocalelor, iar poezia se ocupă numai cu *accentul dinamic*. Poezii bizantine au scris multă vreme, până în precajma căderii Constantinopolului, în versuri bazate pe cantitate, atât de puternică era tradițiunea, deși nimeni nu mai „cântă” versurile, ci le recita cu accentul retoric al limbii vorbite. Dintre scriitorii care au contribuit la aceasta cel mai însemnat este Sf. Grigorie de Nazianz, pentru care cantitatea era numai o expresie a erudiției decât o cerință a muzicalității versului.

Împresia vizuală a cantității, mai ales prin raport la vocalele grecești omicron și omega, epsilon și eta, s'a păstrat până târziu. Numai vocalele a, i, y, care nu exprimau prin ele înșile cantitatea, erau tratate ad libitum, ca lungi sau scurte,

Versul n'are decât pauze retorice, nici decum cezuri. Numai dicțiunea cu regulile ei, inspirate de oratorie, dictează aceste pauze. Autorul ține mai mult la tăria expresivă, la energia ei,

decât la muzicalitatea întregului vers. Incepe să se evidențieze stilul în paguba sunetului. De aci poetul a trecut progresiv la celelalte substituiri până ajunge la versul:

Patriamque fugias? Patria tibi vivo perit. (Phenic. 210).

Singurul element bisilabic a rămas piciorul al 5-lea, care, și el, este un spondee ascendent. Versul exprimă graba și îngrijorarea. Între acest vers cu multe substituiri și licențe și cel al lui Plautus, cu o cezură aproape fixă la mijloc în *octonarul catalectic*, un vers al limbii vorbite cu multe substituiri, nu e decât o deosebire de întindere. Singură extensiunea frânează substituirile. Deducem că versul poeziei dramatice n'are o evoluție pe plan istoric, ci autorii părăsesc preocupările muzicale în versificație oridecâteori interesul dramatic o cere.

Poezia europeană neolatină a trebuit să părăsească atât iambul greoiu al lui Seneca precum și pe cel lung al lui Plautus. A adoptat, în schimb, versul alexandrin adus din Orient de învățații greci refugiați după căderea Constantinopolului. El a fost predat în școlile bisericești ale Apusului odată cu citirea poeziilor de inspirație creștină, mai bine cunoscuți decât cei clasici a căror metrică savantă interesa mai puțin și era foarte greoaie.

În literatura franceză versul a fost adoptat, de vreme, de poezia Evului Mediu. Recunoscut în sec. XIII de *Rutebeuf* ca singurul care poate fi adoptat cu succes pentru poezia epică și dramatică, deși el însuși nu l-a folosit decât foarte puțin a fost reluat mai târziu de poezii *Pleiadei*. Poezii de primul rang îl rezervau totuși, poeziei dramatice și lirice căci vedem pe *Ronsard* în „*Franciada*”, preferând decasilabul iambic. Nu era încă stăpân pe mânuirea lui, dar îi prevestește un strălucit viitor în poezia franceză. Gândul marelui poet se întruchipează abia mai târziu în epoca strălucită a clasicismului, culminând cu *Racine*. Dintre popoarele neolatine, *Francezii* erau cei mai chemați să-i dea strălucirea implinită, deoarece accentul final al limbii nu putea impunea, ca vers consacrat, genurilor de frunte decât un vers iambic, ascendent. În chip natural cuvântul francez este ascendent deaceia numai iambul și anapestul puteau să capete o amploare și strălucire în cadrul muzicalității limbii.

Ritmul strict iambic cedează însă, cu vremea, mlădierii foarte variate, urmând tendința, tot mai retorică, a limbii în poezia dramatică, unde se cerea o vervă specifică dialogului și scenei în genere.

Citirea versului francez alexandrin capătă armonie mai mult prin efectul rimei decât al ritmului. Acesta tinde să devină, din iambic, anapestic. Ca să dăm un exemplu, versurile 9 și 10 din *Andromaque* de *Racine* nu păstrează iambul pur decât la început și sfârșit:

J'en rends grâces au Ciel,
 qui m'arrêtant sans cesse
 Semblait m'avoir fermé
 le chemin de la Grèce.

Cezura medială marchează ritmul napestic al versurilor, căci urmează o cadență suitoare anapestică iar nu iambică. Prima parte a versului e rar iambică (versul al doilea), cea de a doua se revarsă anapestic; cuvintele „m'arrêtant” și „le chemin” sunt în realitate anapestice, deși după legile stricte ale prosodiei ar urma să fie iambice. Hemistihul „qui m'arrê-

tant sans cesse” ar trebui recitat: $\underline{\cup} \underline{\cup} \underline{\cup} \underline{\cup} \underline{\cup}$; el e

pronunțat însă: $\underline{\cup} \underline{\cup} \underline{\cup} \underline{\cup} \underline{\cup}$ „Le chemin de la Grèce”, nu

sună: $\underline{\cup} \underline{\cup} \underline{\cup} \underline{\cup} \underline{\cup}$, ci $\underline{\cup} \underline{\cup} \underline{\cup} \underline{\cup} \underline{\cup}$. În metrica greacă

versurile formate din hemistihuri cu unități metrice felurite se numesc „asynartete” (neuniforme în structură) și tot așa ar trebui numit și alexandrinul din poezia dramatică franceză. Deci el nu e alexandrinul transmis din literatura greacă bizantină ci e un *alexandrin asynartetice*, deci modificat.

Acest fenomen, impus de vorbirea curentă, a trecut neobservat și s'a considerat ca o modalitate de recuperare a timpului pierdut cu cezura.

Un tablou complet al acestei înfățișări a alexandrinului nu se poate obține decât printr'un studiu amănunțit pe epoci și autori a acestui vers și n'ar avea decât valoarea unei curiozități științifice înu'o vreme ca aceea de azi, în care ritmul nu mai respectă anume principii, ci se caută numai efectul produs de noutatea împerecherii unităților metrice elementare. Este un interes fără perspective normative deoarece structura formală cedează impresiei dorite. Totuși studiul versurilor marilor maeștri poate pune o frână inovațiilor care, deși ingenioase uneori, nu pot satisface gustul cititorului, căci el cere, în afară de idei și simțiri, și o formă adecuată așa cum găsim chiar la marii noștri poeți.

Prof. Dr. N. I. Ștefănescu

TRĂSĂTURI CARACTERISTICE ÎN OPERA LUI HERODOT.

Poporul grec, stăpân pe el însuși și strein de orice tendință de imitație, a urmat, în ceea ce privește dezvoltarea sa spirituală și culturală, mai mult decât oricare alt popor, ordinea naturală a lucrurilor, caracterizată prin aceea de a începe cu manifestări de simplă imaginație și de a nu ajunge decât târziu la o maturitate spirituală și de gândire, adică la adevărata știință, singura capabilă să cugete și să reflecteze. Așa se face că, abia pe la începutul sec. V a. H., spiritul grec, ieșind din faza copilăriei, ajunge la adolescență; iar puterea de reflexie și maturitatea de gândire, precum și gustul pentru adevărul exprimat cu precizie, se accentuează din ce în ce mai mult.

De mai bine de un secol Grecia încerca să mănuiască cu toată strășnicia o limbă de precizie științifică, adică proza, și nu este departe momentul când va produce primele capodopere; iar cea dintâi disciplină care pornește pe acest drum este desigur filosofia. Dar paralel și concomitent cu filosofia se formează și se dezvoltă și *istoria*¹⁾.

Desigur că au existat și în Grecia, din cele mai vechi timpuri, arhive religioase și politice sau civile păstrate, fie în temple, fie în monumentele publice ale cetăților, constituind un prețios material pentru istorie, dar nu o istorie propriu zisă, adică o povestire înlănțuită a faptelor care interesează viața popoarelor. E drept deasemenea că, în sec. VI, se fac încercări de a se scrie istoria diferitelor cetăți grecești, întocmindu-se lucrări în care însă legendele ocupau un loc considerabil, iar critica lipsea cu totul. Deabia în sec. V apare un om de geniu — *Herodot* —, care face pentru istorie ceea ce făcuse Homer pentru poezia epică, ieșind din perioada de încercări și creind o capodoperă nepieritoare.

Dar, pentru a înțelege pe Herodot și trăsăturile caracteristice ale operei sale, sunt necesare, socotim, câteva considerațiuni preliminare: Istoricul grec sau roman, în general, simplifică și idealizează, de obicei, tot ceea ce raportează. El nu are respectul nostru pentru documentul autentic. Deosebește

1) A. et M. Crolset: Histoire de la littérature grecque, tom II.

mai puțin cauzele îndepărtate și intime ale faptelor, ideile religioase, moravurile, instituțiile și nu privește dincolo de indivizi, cetăți, armate, adică de marile forțe externe. Simplitatea sentimentelor și a vieții în lumea veche, starea de spirit a scriitorilor care nu analizează legăturile lucrurilor și conexitatea lor foarte strânsă uneori; iată ceea ce dă istoriilor grecești și romane frumusețea lor onestă, deși puțin cam uscățivă, fără a fi totuși împiedicate de a se manifesta adeseori elocvente și dramatice ¹⁾.

Născut pe la 484 a. Hr., Herodot asistă, în copilăria sa, la marea luptă a Perșilor contra Grecilor și apoi la victoria acestora; iar când ajunge la maturitate, contemplă bucuria neașteptată ce cuprinde toată Grecia, dar mai ales Atena. Acest spectacol produce, desigur, în sufletul său, o profundă impresie, ceea ce se pare că îl hotărăște să povestească, pentru posteritate, această *grandioasă încheiere a celor două popoare*.

Important este faptul că el, pentru prima dată, concepe ideia genială de a nu limita povestirea sa la cele 4—5 bătălii care sunt un fel de desnodământ al dramei, ci de a ne face să cunoaștem mai întâi antecedentele acestei drame, iar mai presus de toate pe înșiși actorii care joacă drama, adică: pe de o parte imensul imperiu persan, cu toate popoarele asiatice înglobate succesiv sub dominația sa, iar pe de altă parte lumea greacă, cu cele 15—20 state principale ale sale.

Deci, cu toate că opera lui Herodot constituie, propriu zis, o istorie universală a popoarelor cunoscute pe atunci, totuși el este preocupat de un fapt principal, în jurul căruia grupează pe celelalte: *teribila luptă a Greciei contra Asiei, antagonismul de secole dintre Heleni și Barbari, epopeea gigantică al cărei desnodământ îl constituie războaiele medice*. Deaceia Herodot însuși ne previne, chiar din primele rânduri ale operei sale, asupra acestui fapt zicând: „*Acesta este expunerea istoriei lui Herodot din Halicarnas, făcută ca nu cumva să se șteargă din memoria oamenilor evenimentele și ca nu cumva faptele cele mari și minunate ale Helenilor și ale Barbarilor să dispară, în loc să fie expuse și pentru ca să se știe și cauza pentru care s'au luptat între ei*” ²⁾.

Acesta este, prin urmare, subiectul ce-și propune să trateze, aceasta este ideea călăuzitoare a operei sale; iar o istorie astfel concepută avea să fie totodată un *compendiu al întregii științe istorice și geografice a timpului său*, precum și o *epopee cu numeroase episoade*, legate totuși toate de o idee centrală și dominantă.

Dar în vederea executării acestui plan, pentru a-și da seama de contrastul dintre Orient și orașele grecești și pentru a înfățișa în descrierile sale exactitatea unor lucruri gravate în

1) Max Egger, *Hist. litt. grecque*, p. 118.

2) Herodot, *Ist. I.*, 1.

memoria sa, Herodot călătorește în toate țările pe care trebuia să le descrie și citește tot ceea ce se scrisese în grecește până în vremea sa. Și numai după aceea își scrie opera sa grandioasă, timp de mai mulți ani, după planul fixat mai dinainte. A pretinde totuși o critică severă a faptelor, — ceea ce constituie astăzi prima lege ce trebuie ținută în seamă de un adevărat istoric —, ar fi un lucru prea exagerat. El este, incontestabil, *un om sincer, foarte pasionat după adevăr* și nu se dă înlături dela niciun efort, pentru a ajunge la scopul urmărit; dar mai presus de toate este *un om de imaginație, de o credință naivă încă* și, cu toate eforturile ce se pare că face pentru a se păzi de orice greșală, se găsesc totuși în opera sa, dacă nu atâtea fapte miraculoase ca la Homer, în schimb mult mai multe mituri și legende pe care, desigur, spiritul modern nu este dispus deloc să le admită. Nici în ceea ce privește compoziția, nu trebuie să așteptăm dela el acea rigurozitate care concentrează atenția, în loc de a o împrăștia și care dublează, prin aceasta, efectul produs¹⁾.

Herodot este *un povestitor încântător*, totdeauna *curios și mereu în căutarea unei surprize*. Pentru el nici o istorioară episodică nu pare prea lungă, dacă este povestită frumos și dacă poate determina spiritul cititorului să se convingă de următoarea idee fundamentală în care el rezumă toată filosofia istoriei și anume: omul trebuie să rămână umil și supus în mâinile zeilor, pentru că aceștia scoboară fără milă și lovesc fără îndurare pe cel care încearcă, în orgoliul său, să se ridice mai sus decât situația fixată de către destinul său²⁾.

Pornind însă dela concepția că o operă istorică, întocmai ca și o epopee, trebuie să aibă o expunere, un nod și un desnodământ, că adică, sub forma narativă, orice posetire istorică și biografică consistă într-o serie de tablouri unite printr-o strânsă afinitate și o dependență intimă cărora un adevăr incontestabil de morală le dă o întorsătură fecundă în lecțiuni utile, Herodot își întocmește opera sa istorică, fixându-se asupra Iliadei și Odissei lui Homer³⁾.

Pentru a forma deci un tot unitar, din numeroasele detalii ce-și propune a înfățișa, *el concepe un fel de epopee* la cărei rânduială nu este fără analogie cu aceea a epopeelor homerice. Ca și autorul Odissei, el transportă dela început, pe cititor, chiar în sânul evenimentelor care au pregătit lupta și mergând din amintire în amintire, urcând și coborînd în secole,

1) Alfred Croiset, *Leçons de littérature grecque*, p. 86.

2) Herodot, *Istoriile*, VII, 44—47, unde Herodot, în momentul în care marea armată a lui Xerxes se pregătește să treacă în Grecia, fixează spiritul și atenția cititorului asupra unei cugetări grave și religioase, făcând să reiese contrastul dintre această pregătire pompoasă și fragilitatea lucrurilor omenești.

3) Eugène Talbot, *Histoire de la littérature grecque*, p. 174.

întorcându-se în spațiu, când la dreapta, când la stânga, dar mereu avansând, ajunge la ziua dela Mycale, după ce a trecut în revistă tot ceea ce tradiția popoarelor oferă important, sau cel puțin curios. Felul în care leagă povestirile unele de altele seamănă cu acela al bătrânului Nestor, iar pănentezele bătrânului Pylos, acele aventuri pe care un nume oarecare i le readuce în minte și pe care le intercalează unele, după altele, fără însă a uita scopul către care tinde, au luat uneori dimensiuni de mărimea unui discurs în care se străduiește a arăta opoziția celor două lumi și triumful Europei asupra Asiei. Așa dar, cu drept cuvânt opera lui Herodot poate fi considerată ca o *epopee în proză*, în care imensa varietate a episoadelor se grupează în jurul unui fapt principal care este ca un focar din care radiază tot felul de învățături pentru generațiile viitoare.

Războiul troian era pentru cei vechi una dintre fazele luptei pe care antipatiile de rasă o provocaseră între Orient și Grecia, iar războaiele medice, care servesc ca fond istoriei lui Herodot, constituie o altă fază a acestui duel, pentru totdeauna celebru în analele popoarelor civilizate.

Deaceia Herodot își începe opera prin câteva cuvinte asupra războiului troian, dar ajunge repede la Croesus care deschide propriu zis istoria sa, el fiind primul suveran al unui mare număr de Greci, la care aliază și pe alții, reînviind lupta dintre Europa și Asia, începută odinioară la Troia¹). Urcă în epoca în care dinastia Memnazilor a pus stăpânire pe tronul Lydiei, povestește pe scurt istoria acestei dinastii, conflictele cu orașele ioniene, stăruiind mai mult asupra lui Croesus care a întreprins lupta contra monarhiei persane, răsturnată de Cyrus și termină această parte cu câteva cuvinte asupra moravurilor Lydienilor²). Pentru a cerceta originea Persilor, reia istoria monarhiei Mezilor din momentul eliberării de sub suzeranitatea asiriană, o continuă până la Astiage insistând mai mult asupra invaziei Sciților din sec. VII și povestește pe larg cum Astiage a fost răsturnat de către vasalul său, persanul Cyrus. Câteva cuvinte asupra moravurilor Persilor și încheie această parte zicând: „*aceste obiceiuri subzistă așa cum au fost stabilite, iar eu mă întorc la subiect*”³). Subiectul este cucerirea Ioniei de către locotenenții lui Cyrus, în timp ce acesta cucerește monarhia babiloneană, de unde o serie de detalii asupra Babilonului și Mesageților⁴). Cambyse, fiul lui Cyrus, întreprinde cucerirea Egiptului⁵), ceea ce îl face pe Herodot să deschidă o marc paranteză asupra Egiptului, Egiptenilor și monarhiei egiptene⁶).

1) Vezi : Herodot : Istorii, cartea I cap. 2—6.

2) " " " " " I " 7—94.

3) " " " " " I " 94—140.

4) " " " " " I " 141—216.

5) " " " " " II " 1.

6) Idem c. II, cap. 2—182.

Cambyse cucerește Egiptul și înnebunește¹⁾. În acest timp, Spartanii atacă pe Policrate de Samos, ceea ce îi procură ocazia unei lungi digresiuni asupra Samosului²⁾. După ce povestește moartea lui Cambyse, ajunge la Darius I care organizează imperiul împărțindu-l în satrapii³⁾, cucerește insula Samos⁴⁾, reia Babilonul și pornește expediția contra Sciților⁵⁾. O lungă digresiune asupra Sciției⁶⁾, apoi povestirea expediției lui Darius în Tracia pe care o cucerește⁷⁾. Expune după aceea cuceririle generalilor perși, lăsați în Tracia, asupra populației grecești din aceste ținuturi căci, după cum spune autorul „*Grecii avură în sfârșit oarecare liniște, apoi calamitățile reîncepură, pornind dela Noxos și Milet*”⁸⁾. Asistăm apoi la revolta Ionienilor contra Perșilor, la apelurile făcute către Sparta și Atena pentru ajutor. Atena trimite 20 vase care sunt însă „*originea catastrofelor survenite atât la Greci cât și la barbari*”⁹⁾. Revolta Ionienilor este reprimată¹⁰⁾, însă Darius, supărat că Atena susținuse pe rebeli, trimite contra ei expediții care ajung în anul 490 la Maraton, se luptă și sunt bătute Perșii¹¹⁾. Preparativele regelui pentru a răzbuna acest eșec sunt împiedicate de revolta Egiptului, pe care o potolește Xerxes succesorul lui Darius și care se consacră marei expediții contra Grecilor ale căror preparative completează cărțile VII, VIII și IX. După ce analizează atitudinea diferitelor state grecești, povestește succesele persane dela Thermopile și Arthemision, cucerirea Atenei și victoria Grecilor dela Salamina (480). Xerxes se reintoarce în Asia, lăsând în Grecia pe Mardonius care este învins la Plateea (479), în timp ce Grecii ceilalți atacă pe rege în Ionia, îi înving trupele la Mycale și urmăresc închiderea porții Helespontului, cucerind Sestos, în toamna anului 479. Astfel Grecia europeană este salvată, iar Grecii din Asia sunt liberați de dominația persană. Aci se oprește istoria lui Herodot, marcând momentul în care pericolul amenințător asupra Greciei, suspendat temporal, este definitiv înlăturat.

Această ultimă parte a operei este cea mai dramatică și cea mai bine compusă. Digresiunile sunt mai puțin frecvente și demne de admirat: lupta dela Maraton, bătălia dela Thermopile și dela Salamina etc., ale căror amănunte sunt insep-

-
- 1) Herodot, Ist., III, p. 1—38.
 - 2) Idem III, „ 39—60.
 - 3) „ III, „ 51—119.
 - 4) „ III, „ 120—149.
 - 5) „ III, „ 150 și c. IV cap. 1.
 - 6) „ IV, „ 1—821.
 - 7) „ IV, „ 63—144.
 - 8) „ V, „ 1—29.
 - 9) „ V, „ 97.
 - 10) „ V, „ 29 și VI, 42.
 - 11) „ VI, „ 43—140.

rabile de ansamblul operei, iar un sentiment profund le domină pe toate. Acest sentiment este admirația Ionianului pentru geniul atenian, pentru patriotismul inteligent, pe care scriitorul îl exprimă cu o apreciabilă elocvență¹⁾.

Așadar istoria propriu zisă a lui Herodot înfățișează Grecia invadată de Darius și Xerxes, dela revolta Ionienilor atârșată de Aristagoras (504) până la bătălia dela Mycale (479), iar primele 4 cărți, care îmbrățișează o epocă de circa 200 ani, sunt un fel de pregătire pentru magnificul tablou, prezentat în ultimele 5 cărți²⁾. Astfel, în linii generale, se zugrăvește nașterea și creșterea despotismului persan, oprit și înfrânt de o națiune mică și săracă, dar geloasă de valoarea și libertatea sa.

Această metodă, oricât ar părea de înceată și inadmisibilă azi, este de fapt singura posibilă pentru acea epocă și care se impunea: înainte de a povesti unor neamuri ignorante Maratonul, Salamina, Plateea trebuia să le facă să simtă, prin descrierea unor națiuni cucerite, forța colosală a Persilor, pentru a le putea face apoi să admire micul popor care doborîse pe uriaș. Istoria și Geografia universului, în legătură cu un eveniment particular, aceasta este în esență opera lui Herodot, în care totul este conceput și orânduit într'un mod atât de dibaciu³⁾.

În genere orânduirea povestirii este foarte simplă și pe cât se poate cronologică. Nu se observă o prea marcantă oprire nici măcar acolo unde ne-am fi așteptat mai mult, în momentul revoltei Ionienilor⁴⁾. Numai că, în acest cadru, Herodot are un apreciazabil număr de disertații — *λόγοι* —, prin procedeul constant și conștient al *digresiunilor*, după cum spune singur: „*dela început planul lucrării mele a comportat digresiuni*”⁵⁾; iar cele mai importante dintre aceste digresiuni, adică acelea care se detașează în mod natural, fără a știrbi unitatea operei, ar fi: una asupra Egiptului care umple întreaga carte a II, cele două asupra Samosului, constituind o mare parte a cărții a III-a și cea privitoare la Scitia și Libia, care cuprinde cartea IV-a, în afară, bineînțeles, de digresiunile care ne pun în curent cu destinele Atenei și Spartei, până la războaiele medice, și care de fapt sunt impuse chiar de subiect. Prin urmare în deplin acord cu planul fixat, deși își propune să povestească un subiect precis, — lupta lumii orientale cu cea grecească —, totuși socoate că nu stânjenește deloc unitatea operei, introducând orice fapt care are o legătură oarecare cu Persii sau cu cetățile grecești ca: legende, tradiții, moravuri, datini, obiceiuri, religie, geografie etc., făcând pe cititor să fie interesat în parcurgerea operei și să pătrundă în moravurile intime ale poporului res-

1) Herodot, Ist., VII, 139.

2) Eugnu Talbot: op. cit. pag. 175.

3) L. Levrault: Auteurs Grecs, p. 69.

4) Herodot, Is., V, 29.

5) Idem, IV, 40.

pectiv. Aşa, de exemplu, obiceiurile Egiptenilor, riturile lor religioase, religia însăşi, descrierile zoologice, practicile medicale, arta de a îmbălsăma morţii — mumia —, pescuitul, construcţia bărcilor, cuprind o serie de informaţii aşa de bine sprijinite pe adevăr, încât exactitatea lor poate fi confirmată oricând de Geografie şi ştiinţă. Uneori însă digresiunea înfăţişează scene din cele mai înduioşetoare, a căror simplitate este sfâşietoare. Astfel este, de exemplu, întâmplarea cu regele egiptean Psammetic care, învins de Cambyse, înălţuit şi ultragiât, este totuşi insensibil la nenorocirile sale, dar plânge copleşit de durere la nenorocirea unui prieten şi sfătuitor al său¹⁾.

Dar opera lui Herodotus abundă şi în *naraţiuni*, ceeace ne arată că, deşi dorian de origine, moşteneşte calităţile rasei ioniene, dovedindu-se a fi un adevărat frate al acelor Heleni plini de curiozitate şi dornici de povestiri care, întocmai ca eroii epopeelor homerice, întrebau pe orice străin sau călător, cu privire la aventurile lor. Intr'un cuvânt iubea povestirea şi îi plăcea să înşire tot felul de istorioare culese de pretutindeni din Orient, patria tuturor ficţiunilor. Deaceia gravitatea istorică suferă uneori, dovedindu-se incapabil de a rezista seducţiunilor de povestitor²⁾.

Dar ce sunt aceste naraţiuni? Multe dintre ele sunt *legende*. Aşa de pildă Arion este salvat dela înec de un delfin³⁾, Helena este reţinută la Memfis în timpul războiului troian⁴⁾, iar Egipteanul Rhampsinite scoboră în infern pentru a juca zaruri cu Ceres⁵⁾, toate nefiind decât pură mitologie, ceea ce desigur că surprinde, într'o operă istorică. Altele sunt *scurte povestiri cu aspect de năvale*, frumoase, fin scrise şi pline de amănunte picante. Astfel aflăm deex. cum un simplu paznic regesc — Gyges — se face stăpân pe tronul Lydiei, ucizând pe stăpânul său, regele Candaul şi căsătorindu-se cu regina văduvă, după însuşi îndemnul şi dorinţa ei⁶⁾; cum Zopyr, tăindu-şi nasul şi urechile, aduce Babilonul sub stăpânirea lui Darius⁷⁾; cum în sfârşit un arhitect viclean îngăduie fiului său să se îmbogăţească, furând comoara regelui egiptean Rhampsinite⁸⁾. Alteori naraţiunea are un *character humoristic*, iar povestitorul se bucură când povesteşte. De exemplu Democede ajunge să mărturisească că este medic, sub ameninţări cu biciul şi sula⁹⁾, iar

1) Herodotus: Ist., I, 14.

2) Léon Levrault: op. cit. p. 70.

3) Herodotus: Ist. I, 24.

4) Idem, II, 120.

5) „ II, 122.

6) „ I, 8—13.

7) „ III, 153—158.

8) „ II, 121.

9) „ III 129—130.

Alcmeon iese din tezaurul lui Croesus cu aurul ascuns în cipici și în gură, cu obraji umflați și cocoșat¹⁾. Tipuri într-adevăr amuzante și care te fac să râzi. În sfârșit unele sunt cu *aspect* de roman. De exemplu istoria lui Croesus și copilăria lui Cyrus²⁾. Fondul este adevărat, fără îndoială, dar nu în totul, iar Herodot nu supune unei critici severe aceste pitorești tradiții. Și totuși el nu povestește totdeauna pentru unica plăcere de a povesti, ci de cele mai multe ori are în vedere *scopuri morale*. Spre exemplu istoria lui Policrate și a inelului său este o adevărată lecție de moderație pentru privilegiații soartei³⁾; iar aceea a fiului lui Periandru care, nici chiar în cea mai aspră sărăcie, nu a voit să se împace cu tatăl său, ucigașul mamei sale, este de o rară frumusețe și înălțime morală⁴⁾.

Incontestabil că nu reușește pe deplin în toate narațiunile și mai ales în relatările luptelor dela Maraton, Salmina, Platea, îi lipsește știința și talentul lui Tucicide; totuși el rămâne mereu acelaș: *un povestitor admirabil, fermecător, de o elegantă facilitate, cu un plăcut humor și o deosebită grație*. Se citește cu interes și plăcere și se simte puternic regretul când alungă din operă aceste istorisiri dramatice sau romantice, care constituie, cu drept cuvânt, cel mai desăvârșit ornament al operei sale⁵⁾.

Dar Herodot nu este numai un povestitor abil și talentat, ci are și calități foarte demne de *istoric*. El a călătorit și observat multe, iar în descrierile țărilor și raselor văzute, se înfățișează ca un *geograf și etnograf* foarte conștient. Nu neglijează nimic, pentru a ne da o idee precisă, în ceea ce privește marile opere de artă, orașele luxoase, monumentele renumite. Iată spre exemplu Ecbatana cu cele 7 incinte concentrice ale căror creneluri sunt pictate în diferite culori⁶⁾; apoi Babilonul cu zidurile sale de 50 coți în grosime, cu 100 porți de aramă masivă, cu templul lui Belus format din 8 turnuri enorme suprapuse, precum și giganticele lucrări făcute de Nitocris pentru Eufrat⁷⁾.

Minuțios în redarea detaliilor, ajunge uneori la o reprezentare f. clară a obiectului descris. Astfel capitoarele privitoare la piramide, la construcția Labirintului cu cele 3000 săli ornate cu figuri⁸⁾, la lacul Moeris, săpat de mâna omului⁹⁾, sunt, cel puțin din punct de vedere descriptiv, capodopere, în afară de utilitatea inapreciabilă ce o prezintă pentru știința contemporană.

1) Herodot, Ist. VI, 125.

2) Idem I, 24, 71—91, 108—121.

3) „ III, 39—43.

4) „ III, 50—53.

5) Croiset, op. cit., tom II.

6) Herodot, Ist., I, 98.

7) Idem I, 178—186.

8) „ II, 124—127.

9) „ II, 148—149.

Dar fără a se mărgini numai la curiozitatea unui turist, el studiază fauna, flora și produsele unei țări, precum și configurația fluviilor și accidente de teren. Face, cu alte cuvinte, *Geografie fizică și economică*. Iată-l, de pildă, interesându-se de navigația Fenicienilor în jurul Africei, pentru ca astfel să poată demonstra că Africa este o imensă peninsulă¹⁾. Se pasionază de chestia isvoarelor Nilului, al cărui curs îl descrie²⁾, iar când vorbește despre Sciția nu uită cele 8 fluvii ce o udă, precizând chiar gustul apelor la fiecare: dulce sau amar³⁾. Dealtfel această preocupare științifică l-a pus pe urmele unor descoperiri științifice, recunoscând și afirmând, cel dintâi, că Egiptul de jos este rezultatul aluviunilor și deci un dar al Nilului⁴⁾; iar despre Tesalia că este un vechi bazin de lac, astăzi secăt⁵⁾, toate ipoteze confirmate mai târziu de savanți și dovedește științificește. Deasemenea face observații foarte judicioase asupra palmierilor din Babilon, asupra felului cum se udă grâul cu mâna sau cu ajutorul mașinilor în Asiria, unde nu plouă, spre deosebire de Egipt unde se revarsă Nilul și udă câmpia⁶⁾, cu privire la pulberea de aur și furnicile din India⁷⁾, precum și la parfumurile Arabiei „care exală un miros divin”⁸⁾. Dar toate sunt întrecute de descrierea Egiptului: animale sfinte, hipopotami, crocodili, șerpi, peștii Nilului, pe toate le trece în revistă, le face portretul și le consemnează obiceiurile. Iată pentru ce s’a putut afirma că, în special această parte a istoriei sale, este o minunăție de inteligență și exactitudine⁹⁾.

Cât privește locuitorii acestor țări, nu-l preocupă prea mult din punct de vedere fiziologic. Afară de rari observațiuni, care își au desigur valoarea lor, asupra conformației craniului Egiptenilor și Perșilor¹⁰⁾, sau asupra părului Etiopienilor¹¹⁾, niciun amănunt antropologic, nici o încercare de anatomie comparată. *Costumația însă și moravurile* sunt tratate magistral. Simte o bucurie de copil în a da amănunte asupra podoabelor, îmbrăcămintei și armelor fiecărui popor: Babilonienii cu mantale albe și tunici de lână¹²⁾, Mesageții în piei de focă, Perșii cu

1) Herodot, Ist., IV, 42.

2) Idem, II, cap. 28—34.

3) „ IV, 47—58.

4) „ II, 15.

5) „ VII, 129.

6) „ I, 193.

7) „ III, 102—105.

8) „ III, 107.

9) Vezi Correard : Hérodote.

10) Herodot, Ist., III, 12.

11) Idem VII, 70.

12) „ I, 195.

tiarele lor de fetru și robe cu mâneci lungi împeștritate¹⁾. Dar cel mai celebru pasăgiu, unde se trădează acest gust, este acela în care face catagrafia armatelor lui Xerxes, înfățișând în defilare toate neamurile Asiei și informându-ne cât se poate de amănunțit asupra deosebirilor dintre diferitele echipamente, coaturi și chiar încălțăminte la nenumăratele neamuri supuse²⁾.

Cât despre *descrierea moravurilor și a datinelor*, aceasta constituie aproape *un loc comun* în opera lui Herodot. Fie că este vorba de Sciți, de Perși, de Egipteni, el face un tablou complet: organizație politică și socială, religie, ceremonii de cult, agricultură și comerț, sărbători și funeralii, îmbălsămarea morților, toate actele vieții publice sau particulare, re trăiesc pentru cititor în aceste pagini. Se vede parcă poporul cu specificul său: civilizat ca al Egiptului, barbar ca al Scițului. Este o adevărată evocație. Intr'un cuvânt nu este vorba de impresii vulgare ale unui călător, ci de descrieri calde și colorate ale unui artist care a sesizat pitorescul și a știut să-l picteze cu un talent deosebit.

Dar mai ales când ajunge la punctul capital al operei sale, adică din clipa în care Darius declară război Atenienilor, Herodot ne situează în *plină istorie greacă*, sau mai bine zis în *plină epopee*, când totul se agită și se aprinde, se animă și respiră, înălțând un adevărat *imn de triumf* în onoarea Greciei.

Acum cele mai mici amănunte sunt de un realism așa de expresiv, încât rămân întipărite în mintea cititorului ca lucruri văzute sau prezente. De pildă întreținerea lui Xerxes cu sfetnicii săi, visc și viziuni care tulbură somnul Marelui Rege, reuniunea unei armate de un milion de oameni, puntea de bărci aruncate peste strâmtoarea ce separă Asia de Europa, lacrimile lui Xerxes la vederea Helespontului acoperit de vasele sale și țărmurile pline de soldați, intrarea regelui pe teritoriul grecesc, trecerea Termopilelor, rezistența și moartea eroică a lui Leonida, cucerirea Atenei, presupusa victorie a lui Xerxes; apoi, tocmai când el se credea învingător, pe anul războinic al Grecilor, cântat în ecourile Salaminei și apele înroșite de sângele barbarilor răpuși³⁾.

O altă caracteristică a operei lui Herodot o constituie numeroasele *discursuri* în care scriitorul, în loc de a indica în mod sumar, în stil indirect, sensul spuselor unuia sau altuia, el dă cuvântul chiar personagiilor respective. Asistăm astfel la discuțiile lui Solon cu Croesus⁴⁾ și ale lui Demarat cu Xerxes⁵⁾.

1) Herodot, Ist., VII, 61.

2) Idem, VII, 60—100.

3) Vezi Herodot: Istorie, cărțile VI—IX care constituie de fapt fundamentul operei sale și o gloriificare de epopee a onoarei și virtuților grecești, zugrăvite de mâna artistului în cel mai puternic talent al său.

4) Herodot, Ist., I, 30—33.

5) Idem, VII, 101—105.

Alteori suntem introduși în sala de deliberare a Marelui Rege și ascultăm renumitele discursuri: al lui Xerxes¹⁾, al lui Mardonius care îndulcește puțin spusele stăpânului său²⁾, ori al lui Artaban singurul care are curajul a da sfaturi regelui, în opoziție cu ceea ce spusese acesta³⁾, dând naștere la o serie întreagă de cuvântări în contradictoriu. Asistăm deasemenea la consiliul de război al generalilor greci și în special al vestiților Themistocle și Euribiade cu ocazia luptei dela Salamina⁴⁾.

Procedul este dramatic: animă narațiunea și aduce varietate și mișcare; este însă *prea puțin științific* și deaceia nu este cruțat de reproșuri, mai ales în privința discuțiilor secrete și conversațiilor fără martori, punându-se în mod firesc, întrebarea: de unde are autorul textul? De pildă, în deliberarea fruntașilor perși asupra alegerii unui guvern, cu care ocazie vorbesc Otanes, Megabise și Darius⁵⁾, pentru ce împrumută el oratorilor un limbajiu care nu poate fi al lor zicând: „*aceasta fu părerea lui Otanes?*”. Pentrucă, — se poate răspunde —, fondul sau senzul general le aparține oratorilor, nu însă forma și desfășurarea. Dar asupra acestei chestiuni nu trebuie a se insista. Fapt este că aceste strălucite fragmente servesc, sub o formă impersonală și vie, ideile și reflexiunile scriitorului și că transmitând succesorilor săi acest obicei, el a contribuit, într-o măsură apreciabilă, a face din istorie un gen oratoric „*opus oratorijum*” cum va spune Cicero mai târziu.

Dar, la farmecul atractiv al narațiunii în care a rămas neîntrecut, Herodot alătură *un accent melancolic, o lecțiune morală-religioasă* care se observă dealungul întregii sale opere și anume: nimic nu este stabil pe pământ: nici bucuriile orgoliului, nici strălucirea demnităților și a bogățiilor, pentru că cea mai înaltă fericire este vecină cu cele mai mari nenorociri. Iar acest principiu de compensație nu se aplică numai indivizilor; puterea destinului se exercită și asupra imperiilor, a căror splendoare se șterge și dispăre. Croesus, Cyrus, Darius, Xerxes nu sunt numai exemple ale nestabilității soartei umane, ci și personificarea gloriei și căderii regatelor pe care le-au guvernat. Xerxes mai ales prezintă cel mai elocvent spectacol de măreție deșartă și decădere totală. *Unitatea planului*, în opera sa, este susținută deci și de *unitatea morală*, căci extrema fericire, ca și cea mai crudă mizerie, atâta mânia zeilor care restabilesc, mai curând sau mai târziu, echilibrul: justa distribuire a bunurilor și nenorocirilor.

Din punct de vedere religios, el este *un credincios* format prin studiul lui Homer și Hesiod, dar purificat în contact cu

1) Herodot, Ist., II, 8.

2) Idem, II, 9.

3) „ VII, 10—11.

4) „ VII, 59—63.

5) „ VII. 80—83.

culturile mistice, cultul tăcerii, rezervate inițiaților și care luau o mare dezvoltare în vremea sa¹⁾. Crede în gelozia divină, și este foarte impresionat de spectacolul nestabilității lucrurilor omenesti, idee ce revine foarte des, după ce a fost indicată chiar la începutul operei. Așa de pildă în discursul lui Artaban²⁾ se spune că ființele superioare sunt lovite de zei și împiedicate de a se dezvolta, după cum și casele cele mai mari și arborii cei mai înalți sunt trăsniți, căci divinitatea sfarmă tot ceea ce este superior. Și tot datorită geloziei divine sunt distruse și armatele puternice și numeroase, uneori chiar de câte o mică trupă care produce frică și dezordine în sufletul adversarului.

Așa dar Herodot nu scrie numai pentru a povesti, ci foarte adesea *trage învățături morale* din observarea lucrurilor omenesti și *glorifică acțiunea unei puteri divine*.

Fără a fi un mare filosof sau un adevărat creator al filosofiei istoriei, el știe să reflecteze și, cu sufletul său de om cinstit, sugerează uneori ideile cele mai profunde. Are un *vis sentiment de ceea ce este bine și ceea ce este rău*; deaceia nu scuză niciodată actele rele și nu diminuează virtutea. Pentru el istoria este istorie, iar nu pledoarie, nefiind stăpânit decât de *iubirea pasionată a adevărului și dreptății*. Nu ascunde defectele Grecilor, iar decăderea succesivă a puterilor este o lecție la care îi îndeamnă să se gândească mereu, prin dese apeluri la sentimentul religios și la frica de răsbunarea divină³⁾.

Istoric deci și filosof chiar, Herodot *nu este însă un savant* în adevăratul înțeles al cuvântului. Deaceia valoarea lui istorică a fost deseori contestată, iar opera socotită fără valoare, plină de erori, dacă nu chiar mincinoasă⁴⁾. Adevărul este că, deși *se ridică deasupra logografilor*, mărginindu-se la o epocă aproape contemporană, totuși are în opera sa inexactități și mai ales legende romantice, cum am spus, povestite însă cu o *naivitate nevinovată*. Uneori a văzut rău lucrurile, iar foarte deseori nu le-a putut vedea deloc; *sinceritatea* însă nu-i poate fi suspectată pentru motivul că, în dorința sa de știință și cercetare, el acceptă tot ceea ce i se spune. *Ii lipsește deci educația științifică*, precum și mijloacele de cercetare și informare precisă, nefiind în măsură să consulte arhivele și să descifreze inscripțiile ieroglifice sau cuneiforme care, chiar pentru un Helen din Halicarnas, nu erau decât niște deseneuri bizare. De cele mai multe ori informațiile sale provin din tradiții și mărturii ale unor oameni interesați și de aci pericolul

1) Max Eggar, op. citată, pag. 121.

2) Herodot: Istorii C. VII cap. 10 și 45—46.

3) Vezi: A. Pierron: Histoire de la littérature grecque, pag. 244-245.

4) În antichitate Ctesias, Plutarch și Lucian au desconsiderat-o f. mult; iar printre moderni unii merg până acolo că o socotesc un simplu roman.

foarte ușor de înțeles: preoții debitau legendele lor, cetățenii mințiau din patriotism, iar ghidurile aveau povestirile lor interesante. Era deci foarte greu a fixa cineva adevărul și mai ales Herodot, omul cu o concepție mai mult poetică despre istorie și cu o remarcabilă plăcere pentru descrierile pitorești. Pe lângă acestea uneori s'a putut întâmpla să nu ia bine înseamnărilor, redactându-le fără a le mai putea verifica exactitatea, fiind vorba de atâtea popoare și țări. În orice caz nu este un înșelător și nici totdeauna un naiv, dovedind de multe ori simț critic destul de onorabil și neacceptând orice fără examinare (ἱστορίαν). Așa de pildă preoții Babilonului îi fac frumoase relatări asupra lui Belus, iar cei din Egipt asupra lui Rhampsinite. „Dar — zice el — acestea nu-mi par deloc demne de crezut”¹⁾ iar altundeva spune: „Cel care socotește demne de crezut relatăriile egiptene să profite. În ce mă privește, în cursul istoriei mele, îmi place a relata cele auzite dela fiecare”²⁾. În fine, altădată declară categoric: „Eu sunt obligat a relata tot ceea ce mi se povestește, dar nu trebuie deloc să le admit pe toate orbește”³⁾. Zeflemesește unele credințe⁴⁾ și se arată neîncredzător în ceea ce se spune despre Foenix⁵⁾. Uneori discută legendele și nu ezită a întreprinde călătorii pentru verificarea lor. Astfel călătorește în Fenicia și Thasos pentru a verifica aserțiunile cu privire la Hercules⁶⁾. Dă dovadă de mult bun simț și spirit de observație⁷⁾. Are apoi un foarte mare respect pentru cititor și deosebește ceea ce poate fi tratat științific, de ceea ce nu prezintă siguranță. De aceea întâlnim foarte des formule ca: „se pretinde, se asigură; eu nu știu decât ceea ce mi s'a spus; preoții afirmă, iar eu judec”. Buna credință deci, ca și imparțialitatea sunt în afară de orice îndoială și nu poate fi acuzat de minciună, el care ne pune în gardă contra greșelii și care laudă isprăvile Grecilor, fără a le acoperi defectele și fără a lăsa în umbră acțiunile frumoase ale barbarilor.

Dacă totuși exactitatea adevărului cam suferă uneori, aceasta se datorește într-o foarte mare măsură și puterii lui de imaginație; de unde atâtea mici anecdote prezentate într'un colorit dramatic și cu o încântătoare bunătate de povestilor amabil și surăzător. Așa de pildă celebra povestire fabuloasă a aventurilor lui Arion⁸⁾. Deasemenea oarecari convorbiri, pline de idei și cugetare profundă, dintre care unele nereală ca cea dintre Croe-

1) Herodot. Ist., I, 52.

2) Idem, II, 122.

3) „ VII, 152.

4) „ IV, 28.

5) „ II, 73.

6) „ II, 44—45.

6) „ II, 131 și c. V cap. 10.

7) „ I, 23—24.

sus și Solon, iar altele inventate într-o largă măsură, ca cea a lui Darius cu nobilii persi, cu privire la cea mai bună formă de guvernare (democrație, oligarhie sau monarhie), a lui Xerxes cu Artaban, a lui Xerxes și Demarat. Pretutindeni Herodot atribuie, propriu zis, personagiilor respective, reflexiile și ideile sale. Procedul, puțin cam dramatic și nou, introduce de fapt, în istorie, elocvența și deaceia va fi adoptat de toți istoricii¹⁾.

Ca scriitor a fost mai puțin discutat și mai totdeauna i s'a dat dreptate²⁾. Felul său de a compune marchează, incontestabil, un *progres imens față de logografi*. Are un *scop bine fixat* și a înțeles *necesitatea unității* într-o operă; căci deși zăbovește foarte des, atras de frumusețile drumului parcurs, găsind mereu pretexte pentru digresiuni, totuși nu-și uită niciodată planul și ajunge totdeauna la țintă. *Nu caută efecte de stil*, precum Homer nu țintește sublimul. Ignorează chiar ce este stilul în sensul de înjghebare de cuvinte și fraze, savante combinații care dau operei aspect și grandoare. *El își spune simplu cugetarea*; iată toată arta sa. Cuvinte foarte simple, naive și sincere, frază foarte naturală și fără întortocheturi dela un capăt la celalt al operei. Chiar și discursurile, puse în gura personagiilor oratorice, nu au tonul oratoric, întocmai ca și în epele homerice și sunt degajate de rafinate și prescripții retorice, dominându-le doar legea faptelor și logica naturală a ideilor. Se pare, cu alte cuvinte, că el a făcut, în dialectul ionian, dar într'un mod natural și fără eforturi, ceea ce avea să facă Plato, mai târziu, în dialectul atic și ic utruza unei arte consumate³⁾: a scris cum vorbea, sau cum ar fi putut să vorbească. De aci fraze care par a nu avea nici început nici sfârșit și care nu exprimă probabil de multe ori ceea ce ar fi vrut autorul să spună. *Nu se înflăcărează*, ci lasă faptelor povestite grija de a interesa prin ele înșile și de a pasiona pe cititor. Cu acelaș ton serios povestește el, de pildă, nenorocirile conjugale ale lui Candaul, ca și luptele care au scăpat lumea greacă de jugul barbar.

În ceea ce privește *stilul* propriu-zis, antichitatea s'a complăcut în a-l admira cu o voce unanimă⁴⁾: Este *purul ionian* iar *limba*, liberată de grupările metrice, *curgătoare, ușoară, dulce, unește suavitatea coloritului, cu cea mai aleasă limpezime*. Dar grația dicțiunii nu este numai în fericita neglijență a formelor, ci chiar în caracterul însuși al limbii. Dialectul ionian cu dierezele sale, cu acumulare de vocale, adaugă farmecul său particular atât de bine îmbinat cu fizionomia operei. Chiar și în alegerea cuvintelor domină *simplificarea și claritatea*, întrebuițând expresii din cele mai familiare. *Fraza este simplă și*

1) Max Egger, op. cit. p. 124.

2) L. Levrault, op. cit., p. 76.

3) A. Pierron, op. cit., p. 246.

4) Eug. Talbot, op. cit., p. 176.

variata, uneori cam *trenantă*, totdeauna însă *grăţioasă*, constituită cel mai potrivit stil pentru naraţiune şi plină de farmec. Poetic pe alocurea, este format din cuvinte ioniene cu silabe curgătoare şi pline de muzicalitate. *Evită expresiunile prea abstracte, fără afectare, simplu şi variabil*. Herodot nu construieşte ca Thucidide perioade savante, în care toate ideile — secundare să se grupeze în jurul celei principale — λέξις ; πιστοταμένη —, ci preferă fraza scurtă, formată din mici membre juxtapuse, legate între ele prin particule

Acest stil este într'adevăr mai puţin puternic, dar mai capricios, mai grăţios, mai liber şi cu o neglijenţă fermecătoare foarte potrivită pentru descriere şi povestiri. În ultimă analiză, poate că tocmai acestui stil delicios îi datorează „*Homer al prozei*” şi „*părintele istoriei*”, nemuritoarea sa reputaţie, dovedind cu opera sa, prima capodoperă a prozei greceşti, că şi o frază frumoasă poate valora cât un bun vers¹⁾.

Aşadar, prima compoziţie cu adevărat demnă de numele de istorie, nu este numai o capodoperă, ci şi o operă unică în felul său; dacă nu cea mai perfectă, cel puţin cea mai uimitoare dintre toate şi pe care nimeni nu ar fi tentat să o ia ca model, pentru că în ea totul este geniu, iar imitatorul nu ar sesiza niciodată decât maniera, trăsăturile şcolii, ca să zicem aşa, nu însă suflul şi concepţia sa²⁾. Ea este singura în care tăşnesc şi curg, în pline şi bogate pâraie, toate izvoarele interesului, frumosului şi sublimului care fascinează. Este un *adevărat miracol* care uneşte, într'un tot foarte bine încheiat şi armonios, *povestirea cu cronica şi istoria* după planul şi în limba *Odiseei* lui Homer.

În concluzie, meritul lui Herodot consistă în aceea că, în jurul unui fapt destul de important, grupează, într'un mod foarte natural, curgător şi încheiat, mii de alte fapte mai mult sau mai puţin precise sau adevărate; iar faptul, după cum am spus, este vechiul antagonism dintre *Orient şi Grecia*, folosit ca pretext şi idee fundamentală în jurul căreia să povestească tot ceea ce a adunat şi a găsit interesant cu privire la principalele neamuri barbare şi la Greci. *Un amestec deci de unitate şi varietate*, unitate care admite o infinită diversitate, aceasta constituie succesul operei sale, *mare operă de artă* în care adevărul este totdeauna în ansamblu, chiar atunci când nu este destul de cercetat în amănunte. Într'un cuvânt istoria lui Herodot este *rezultatul unui act literar perfect încheiat*, care îşi fixează tema într'un cadru de timp determinat, înfăţişând, în cele 1594 capitole din care se compun cele 9 cărţi ce o constituie, tot ceea ce se putea spune, pe vremea sa, cu privire la Grecia şi popoarele cu care aceasta s'a ciocnit fie pe calea armelor, fie

1) Dionisie din Halicarnas: *Părerii asupra lui Thucidide*, cap. 23 „Herodot redă cel mai bine fraza asemănătoare cu poezia.”

2) Al. Plerrou: op. citată pag. 247 şi următoarele.

pe calea ideilor, în epocă cea mai importantă din viața și civilizația helenică¹⁾.

Dar opera lui Herodot mai are, pe lângă toate cele spuse până aici, și o oarecare *notă de modernitate* care nu poate scăpa nesubliniată, cu toate că autorul ne produce mai întâi o oarecare desamăgire, intru cât, pînă în trăsăturile caracterului său, el se leagă de secolul al VI-lea, sau în orice caz de epoca războaielor medice.

Spirit nu numai *religios*, dar chiar *mistic* și foarte credul, el este un *scriitor hrănit de lectura poezilor, ba chiar poet în unele momente*. Era un liberal al epocii de credință și clișeu antitiranic înfloarește, în mod natural, sub pana sa, ceea ce ne îndeamnă să-l raportăm, în mod imperios, la istoricii romantici.

Și cu toate acestea Herodot este în primul rând un *întîiător*. Înainte de el n-au fost, după cum știm, decât compilatori sau analiști; este *primul istoric în adevăratul înțeles al cuvîntului*, pentru că a știut să degajeze faptul principal și general, căruia îi subordonează pe cele secundare și particulare. Iar când îl abordează pe acesta pierde, de multe ori, contactul cu realitatea, fiind cu totul subjugat de orice informație căpătată și pentru că nu respectă îndeajuns înlănțuirea cronologică²⁾.

Dar oricum ar fi, un lucru este sigur și de necontestat. Contemporanii săi și-au dat seama imediat că, cu el și opera sa, *trecutul capătă interes și culoare, fără a-și pierde întru cîtva realitatea*. Se cuvine deci ca și ai noștri, înainte de a-l trata de sus și ca pe un copil, să aștepte ca școala istorică actuală să producă, cu privire la desfășurarea hegemoniei mondiale a Europeanilor, o operă atât de sobră, din punct de vedere al compoziției, atât de bogată în adevăruri generale și informațiuni interesante, încât să egaleze pe aceea a acestui mare reprezentant al culturii și civilizației lumii mediteraneene a secolului al V-lea înainte de Hristos.

Prof. Al. N. Mălin

1) Eugene Cavaignac: Histoire de l'antiquité; tom I. partea II, pag. 471 și următoarele.

2) Se știe de ex. că Herodot a datat greșit lupta dela Egina (487); iar în relatarea campaniei lui Xerxes nu există nimic sigur, decât jurnalul de marș împrumutat dela un Ionian, pe care însă nu-l urmează corect. Trebuie a ține însă, în seamă căte dificultăți crea cronologia primelor istorici care nu aveau nici o eră fixă, mai ales când era vorba de căruia mai îndreptată. Tucidide de ex. se simte obligat să avertizeze pe cititorii săi ca Tereus, regele Traciei în secolul V, nu are nimic comun cu Tereus care le este familiar din Mitologie (Vezi: Tucidide c. II, cap. 29).

CREȘTINISMUL LUI SENECA FILOSOFUL.

Câțiva scriitori bisericești din cele dintâi veacuri creștine au considerat în rândurile creștinilor pe filosoful roman *Lucius Annaeus Seneca*, atribuindu-i și un schimb de scrisori cu sf. Apostol Pavel.

Astfel, într'o lucrare în care enumără pe scriitorii bisericești ai primelor veacuri, fericitul Ieronim pune și pe *Seneca*, motivând astfel faptul: „Nu l-aș pune pe *Seneca* în *catalogo sanctorum* dacă n'aș fi îndemnat la aceasta de scrisorile sale adresate lui Pavel și ale lui Pavel către el”.

Acelaș lucru îl menționează și fer. *Augustin* într'una din scrisorile sale; iar *Tertulian* și *Ieronim* îl numesc „*Seneca noster*”.

Se mai spunea despre acest filosof că deși creștin el nu voia să se declare astfel din anumite calcule și că iubea pe creștini fără să se manifesteze totuși public.

Controversa aceasta asupra creștinismului lui *Seneca* trebuie să se fi sprijinit pe anumite temeiuri și fapte din viața și activitatea marelui filosof păgân, contemporan cu desfășurarea activității Mântuitorului și cu cele dintâi înjghebări creștine. Căci dacă scriitori de valoare și autoritatea celor citați l-au putut socoti în rândurile creștine este neîndoios că personalitatea și principiile sale intrau într'o măsură oarecare în atmosfera generală creștină din acea vreme. Faptul putea fi înregistrat în mod obiectiv ca un adevăr demn de relevat, sau ca un argument în plus pentru puterea de convertire a doctrinei celei noi, cum și pentru ilustrarea cazurilor dese de convertiri însemnate.

Pentru a se lămurii cece poate fi adevărat din aceste afirmații autorizate — controversate totuși — este nevoie de o cercetare anume a vieții și operei marelui filosof revendicat de o parte din vechimea creștină.

Evocarea acestor date — în cele ce urmează — va tinde să aducă o contribuție pe temeiuri din însăși opera și morala lui, pentru lămurirea acestei probleme.

Asupra vieții și operei sale.

Lucius Annaeus Seneca era fiul lui *Seneca Retorul* și a trăit între anii 4 în. Hr. — 65 după Hr. Inzestrat cu o sen-

sibilitate morală superioară, urmează de tânăr la școala filosofilor moraliști ai vremii, însușindu-și pe rând variatele lor idei morale. N'a avut aceeași preferință pentru toate, dupăcum nu și-a păstrat toată viața simpatia pentru una din școli. Prețuia mai mult, potrivit firii și înclinațiilor sale, școala stoică, ale cărei idei l-au preocupat cu deosebire prin subtilitatea și distincția lor¹.

A urmat mai întâi cursurile la școala pitagoreică a lui Sotion, ale cărui maxime le practică, pentruca în curând să împărtășească principiile stoice ale lui Attalus, care învăța pe elevii săi să îndure chinurile, să înfrunte mizeria și să creadă că cu puțină pâine și supă ar putea fi tot așa de fericiți ca și Juppiter.

Influențat de aceste idei el încearcă să se conformeze idealului ascetic, renunțând la viața confortabilă din casa bogată a tatălui său. Se culca pe un pat de scânduri, abținându-se dela vin și carne. Faptul i-a atras aspră muștrare din partea tatălui său, scandalizat de acest spiritualism exaltat.

Din această criză de ascetism a tinereții sale Seneca a păstrat pentru toată viața o pronunțată sobrietate și un interes viu pentru preocupările și meditațiile morale²). Ține la principiile austere ale stoicismului dar vrea să rămână liber și dacă întâlnește la Platon și Epicur adevăruri utile el le adoptă, adesea fără să-și dea silința să le modeleze după doctrina sa. Era destul să servească scopului de a forma caracterul³).

Citește și admiră pe Platon, relevă adesea pe Demetrius cinicul și-l citează neconținut pe Epicur, spunând familiar „noster Demetrianus”, „noster Epicurus”, ca și „noster Chrisippus”. Și în timp ce laudă pe filosofilor cei mai îndepărtați de școala sa, rezervă cele mai tăioase epigrame stoicilor, cari se închideau în exclusivismul unei doctrine prea înguste.

Despre cinicul Demetrius spune în „De Providentia” că socotea viața liniștită ca pe o mare moartă și că nimic nu poate fi mai de plâns decât faptul de a nu cunoaște niciodată nenorocirea. Sustinea chiar că trebuie adusă mulțumire zeilor când ne lovesc⁴).

Fără să se adâncească în considerații teoretice, sau să

1) Charles Aubertin în lucrarea sa „Senèque et Saint Paul”, îl numește: „interpretul cel mai cald, cel mai entusiast, dacă nu chiar cel mai exact al moralei stoice”.

2) R. Pichon. Hist. de la litt. latine.

3) Constant Martha: Les moralistes sous l'empire.

4) Seneca povestește că l-a auzit odată pe Demetrius făcând această rugăciune: „O zei nemuritori, n'am decât un singur motiv de a mă plânge împotriva voastră și anume acela că nu m'ați făcut să cunosc mai din vreme voința voastră. Aș fi avut meritul de a preveni poruncile voastre, acum n'am decât pe acela de a mă supune. Vreți să-mi luați copiii? Pentru voi

stăruie asupra unui dogmatism exclusivist, el alege preceptele aplicabile în viaţa de toate zilele. Trecându-le prin filtrul geniului său filosofic şi al sensibilităţii sale morale, el le răspândeşte în societate prin opera sa de propagandă morală. Această flacără de umanitate concretizată într-o adevărată căldură apostolică îl călăuzeşte în toată opera lui, care, pătrunsă ca de fiorul mistic al unui vizionar, e mult apreciată şi gustată de contemporani.¹⁾

În realitate el nu se bucură de popularitatea unui apostol în înţelesul propriu al cuvântului, căci situaţia sa socială şi intelectuală îl separă în fapt de lumea cea mare a celor în suferinţă. Cu toate acestea înţelegerea sa pentru cei asupriţi şi lupta împotriva asupritorilor, căutând să-i desbère de viciu şi de patimi şi pe unii şi pe ceilalţi, au putut justifica meritele sale relevate şi puse pe plan apostolic de către contemporani şi urmaşi.

În scrisorile către Luciliu.

Caracterul şi principiile morale ale lui Seneca se găsesc în majoritatea operelor sale filosofice cunoscute. Din niciuna însă nu se desprinde personalitatea lui mai bine conturată, mai expresivă şi mai complexă ca din cele 124 de scrisori adresate lui Luciliu, Guvernatorul Siciliei. Scrise în ultimii ani ai vieţii, ele cuprind tot ceea ce a putut întruchipa experienţa unei existenţe pătrunse de o întinsă gândire, de un spirit vibrant şi de o sensibilitate morală profundă. Prin cuprinsul lor fiind în majoritate un fel de lecţiuni de morală, aceste scrisori au fost socotite de mulţi critici ca un adevărat tratat de morală.

Nu sunt scrise după un plan prestabil şi deaceia nu au o legătură organică între ele. Par a avea totuşi o unitate prin tendinţa şi scopul de care sunt însufleţite în genere. Căci în generalitatea lor apar ca un fel de tăsmiri spontane ale unui moment sufletesc, în care scânteerile spiritului se cristalizează în cugetări înalte sau observaţii pătrunzătoare şi a-

i-am crescut! Voiţi o parte din corpul meu? Alegeţi! Sacrificiul e mic: totul vă va aparţine în curând. Vreţi viaţa mea? Luaţi-o! Nu şovăesc să vă înapoez ceea ce mi-aţi dat, dar aş fi preferit să v-o ofer. M'aş fi grăbit să les înainte doriştelor voastre dacă le-aş fi cunoscut. Dece să-mi luaţi acum ceea ce n'aţi avea decât să-mi cereţi?" (Gaston Boissier: *La religion romaine*).

1) Sênèque a passé à peu près toute sa vie à consoler, à exhorter, à enseigner, nous dirions même à prêcher. On sait que sous l'empire, la plupart des philosophes envisagent leur tâche comme un véritable apostolat: toute leur effort tend à vulgariser les préceptes de la morale pratique, en les présentant sous la forme la plus simple et la plus impressive. „(Charles Burnier: *La pédagogie de Sênèque*)".

dănci. Un fapt oarecare, un accident, o chestiune la ordinea zilei privitoare la viața politică, moravuri, modă, etc., o întrebare sau nedumerire a prietenului său Luciliu puteau provoca pe rând câte o scrisoare. În forma clară și nesilită a stilului familiar, dar cu îndemănare de maestru și gust de estete, Seneca expunea ideile, cunoștințele și convingerile sale cu un lux de spirit, cu o putere de analiză și imaginație uimitoare, cu claritate și energie de moralist convins și cu o bogăție ineșușabilă de material din câmpul larg al experienței și al observației sale.

Din fiecare scrisoare voia să facă un mic tratat edificator asupra opiniei și atitudinii morale ce trebuia să se ia în diferitele momente și împrejurări ale existenței. Aci își face un prilej de a expune și comenta faptele, însoțindu-le de considerații și indemnuri proprii, completate cu sfaturile, cunoștințele și cugetările marilor moralști, întrebunțând toată vigoarea talentului și deplina autoritate a competenței sale pentru a lămuri și convinge. Expresii plastice, descrieri pline de vervă, comparații fericite alese, aluzii, sau dovezi categorice și argumente hotărâtoare, alimentate de un fond eminent moral, sunt elementele principale, care dau viață și interes caracteristic acestor scrisori.

Insistența cu care urmărește unele discuții provoacă adesea repetări, principii asemănătoare, idei și probleme care au mai fost atinse în cuprinsul unei alte scrisori, dar cadrul în care sunt expuse și concluzia la care tind constituie noutatea și integritatea fiecăreia.

Unele din scrisori sunt mai dezvoltate ajungând până la 7—8 pagini, iar altele se reduc la 1—2 pagini. O parte din ele cuprind studii și observații asupra naturii omenesti, societății și vieții în genere; în altele se pot citi maxime și indemnuri, descrieri, întâmplări; unele cuprind muștrări, ironii, sau critice vehemente, iar altele — mai puține la număr — laude, mângâieri, încurajări, etc.

Pretutindeni se întâlnește ca notă comună personalitatea autorului stăpânită constant de aceeași preocupare morală.

Idei morale.

Întreaga operă a lui Seneca este străbătută de preocupări și idei morale. Între toate aceste idei există totuși câteva principii centrale în jurul cărora gravitează toate celelalte și anume: *înțelepciunea, virtutea, binele, fericirea.*

Înțelepciunea este în concepția lui Seneca atitudinea rațională, echilibrată, liberă a omului în fața problemelor existenței;

Virtutea este fructul înțelepciunii. Prin virtute omul trăiește cumpătat, ocolind viciile; rabdă cu bărbăție suferința și își domină pasiunile, ridicându-se astfel la o viață superioară celei animalice;

Binele este tot ceea ce dă valoare existenței superioare spirituale. El rezultă din înțelepciune și virtute și armonizează raporturile dintre oameni, înobilând viața, ușurând-o și perfecționând-o; iar,

Fericirea este scopul către care tinde orice om. La ea se ajunge numai printr-o viață morală.

În jurul acestor principii centrale se grupează și celelalte idei ale lui Seneca astfel: în legătură cu *înțelepciunea*, el vorbește despre rațiunea perfectă, libertatea interioară, împăcarea cu sine însuși, stăpânirea vieții prin voință, etc. De la *virtute* el ajunge la onestitate, cumpătare, noblețe, înfrânare, răbdare, curaj, etc. Dela ideea de *bine* la aceea de bine suprem, bine în genere, dreptate, lealitate, etc. Iar dela *fericire* la diferitele forme, sub care se înțelege această fericire și mijloacele prin care se poate realiza.

Înțelepciunea fiind ideea centrală ce trebuie să călăuzească în primul rând pe orice om, se obține, după părerea lui Seneca, prin contactul cu filosofia și prin meditație. Sgomotele mulțimii și ocupațiile politice îl absorb pe om și-l împiedecă să se conformeze normelor înțelepciunii și deaceia un „homo sapiens” numai în izolare și meditație își poate valorifica însușirile înalte ale spiritului, făcându-l să trăiască în cumpătare, mulțumire și în disprețul a tot ceea ce este de prisos, pasiune și viciu. În izolare și meditație omul se ridică cu mintea la principiile și lucrurile cele mai înalte, prin care își capătă independența în fața loviturilor soartei și fiind el singur stăpân pe sine nu se teme de nicio nenorocire, căci în acest chip el trăiește deasupra acestora.

Virtutea este ceea ce dă preț vieții căci ea înzestrează acțiunile omenești cu durabilitate și valoare. Ea este în firea omului și are însemnătate prin ea însăși, chiar dacă cel care o practică nu este iubit de popor. (Scrisoarea XXIX către Luciliu).

Cărțile bune ne dau pilde strălucite de virtute din viața strămoșilor, cari pot fi socotiți ca educatori ai neamului omenească (scr. LXIV). „Numai virtutea singură poate face viața fericită” (scr. LXXXV). „Cu toate acestea nu trebuie să practicăm virtutea spre a ne aștepta la răsplată” (scr. CXIII). Chiar dacă practicarea virtuții ne-ar duce la suferințe și chinuri „în acestea se va recunoaște înălțimea și frumusețea ei”. (LXVI și LXXI), căci „gloria, care este umbra virtuții îi însoțește pe oamenii de merit în tot timpul vieții lor și îi urmează și după moarte”. (LXXIX). „Virtutea împrumută din valoarea și strălucirea ei chiar lucrurilor indifferente, dându-le preț”. (LXXXII). Omul înțelept nu trebuie să-și piardă timpul cu lucruri de prisos, ci mai bine să se ocupe cu exercitiul virtuții. (CIX).

Care sunt însușirile care alcătuiesc *virtutea*? Onestitatea, disprețul plăcerilor și bogățiilor, pietatea și justiția, noblețea,

binele, chiar dacă ar fi urmat de nărecunoștință, faptele bune, conformarea cu rațiunea, care se perfecționează prin exercițiu, sunt elementele care cultivate și urmate constituie ceea ce numim în general virtutea. Fericirea urmează apoi în chip firesc.

Despre viață și moarte. Accidentele inevitabile ale vieții nu trebuie să ne turbure sau să ne înspăimânte, căci ele sunt tot atât de naturale ca și lucrurile bune. Dându-și seama de nimicnicia lui sau știindu-se vremelnic, omul, în loc să se teamă de moarte — care e ceva natural —, mai bine să se pregătească și să o aștepte în liniște, căci viața nu poate fi liniștită fără disprețul morții (scr. IV) „Înțeleptul își formează și își întemeiază tăria convingerilor sale pe disprețul morții” (XXVI). „Pentru a ne putea bucura de viață trebuie să fim totdeauna gata să o părăsim, căci e mai necesar să facem pregătiri pentru moarte, decât provizii pentru viață” (LX). „Disprețul morții este un remediu împotriva tuturor relelor” (LXVIII).

„Viața se poate prelungi prin cumpătare, dar e permis să o și scurtezi, când devine o povară” (LVIII), „căci adevăratul folos nu este a trăi, ci a trăi bine. Deaceia este îngăduit să-ți procuri moartea în chip eroic, când socotești că ea este mai de folos decât viața” (LXX).

Se vede astfel clar că în anumite cazuri Seneca aprobă și recomandă sinuciderea. Concepția aceasta nu poate avea niciun fel de înrudire cu cea creștină, care este lămurită și categorică în această privință. De aceea între alte argumente care pledează împotriva susținerilor celor cari îl consideră creștin pe Seneca este și această concepție anticreștină în problema sinuciderii.

Despre Dumnezeu și suflet. Cu toate că nu crede într'un Dumnezeu personal-spiritual în sensul creștin, păstrând încă din vechile credințe asupra divinității, totuși felul cum îl prezintă în scrisori și în genere în opera sa se apropie în unele privințe de concepția creștină.

„Pădurile, fluviile și toate operele naturii ne încredințează că există un Dumnezeu” (XLI). Dumnezeul lui Seneca nu stă retras în cer, ci trăiește cu noi oamenii și în noi, cunoșcându-ne gândurile cele mai ascunse. El ne trimite hotărâri bune, ne apără, ne susține și uneori ne părăsește. Nu trebuie să i ne supunem numai, ci să și consimțim la voința lui (XCVI), iar poruncile lui trebuie să le urmăm fără cârtire (CVII).

Sufletul este pentru Seneca, după concepția păgână, o ființă misterioasă, care intrupează ca o comoară tainică toate însușirile omului. Fiind izvorul vieții și mobilul principal al tuturor acțiunilor omenești, orice om nu poate fi decât ceea ce este sufletul său. Numai după sufletul pe care îl are cineva i se poate cunoaște valoarea lui ca om (LXXVI), dupăcum în același chip sufletul unui om se cunoaște după faptele și cuvintele sale, căci cuvântul este oglinda sufletului (CXV).

Bolile sufletului se deosebesc de cele ale corpului, prin aceea că ele se simt cu atât mai puțin cu cât sunt mai mari. (LIII). Ca dovadă că sufletul este partea cea mai înaltă din om este faptul că „numai prin el omul poate intra în legătură cu Dumnezeu și nu poate fi bun dacă Dumnezeu nu este cu dânsul (LXXIII).

În privința *nemuririi sufletului* Seneca nu are o credință precisă, întrucât uneori consideră viața de dincolo posibilă, vorbind de ziua în care sufletul său eliberându-se din închisoarea corpului se va întoarce la zeii din cari emană, alteori, orientându-se prin prisma doctrinei stoice, socotește îndoelnică o continuare a vieții și dincolo de moarte, unde ar fi mai curând o nimicire totală în care intră și sufletul.

În general vorbind credința lui Seneca asupra divinității și sufletului e confuză. O credință precisă asupra acestor adevăruri dogmatice nu-și putea fixa fiindcă interesul său principal neglijă dogmatismul în favoarea contingentelor practice ale vieții. Căci din toată opera sa ca și din năzuințele sale de om practic reiese că nu credințele metafizice-religioase, ci străduințele morale și moralizatoare au fost obiectul principal al preocupărilor sale filosofice.

Morala lui Seneca și morala creștină.

În general orice morală — mai mult sau mai puțin sistematică — urmărește perfecțiunea și fericirea individuală și socială prin cultivarea virtuții și a binelui. Cu toate acestea caracterul fiecărui sistem de morală se deosebește fie prin concepția fundamentală — filosofică sau religioasă —, fie prin mijloacele sau sancțiunile care o garantează (pedeapsa divină, suferința prin degradarea vieții, etc.).

Între morala lui Seneca și cea creștină sunt deosebiri atât în privința izvorului din care pornesc, una fiind filosofică-omenească, iar cealaltă religioasă — cu origine divină —, cât și în atitudinea și concepția acestor două morale despre valoarea și menirea omului în lume.

Morala lui Seneca, întemeindu-se pe rațiune, urmează natura și interesele individuale omenești. Nu pleacă dela sentimentul de datorie și compasiune pentru aproapele și de aceea nu cunoaște *iubirea* sub forma largă de altruism, milă, umilință, etc. Ea alternează între pornirea spre luptă, curaj, onoare și între îndoială, negație, renunțare. Un compromis între aceste două atitudini duce la apatie sau indiferență morală.

O altă notă esențială care deosebește radical morala lui de cea creștină este lipsa ei de popularitate. Ea nu se adresează celor mulți și umili, ci vizează în deobște pătura intelectuală a celor puțini, elitele care se pot retrage în meditație spre a înțelege și practica ideile morale din înțelepciune și convingere rațională. În morala creștină suprema virtute stă în iubire și în valorificarea fiecărui om. Ca fii ai aceluiaș Tată toți sunt

frați, întemeindu-și legătura sufletească pe iubirea reciprocă, din care se nasc toate celelalte virtuți. Ea se sprijină pe imperativul conștiinței și voința lui Dumnezeu, care răsplătește binele și pedepsește răul.

Atitudinea lui Seneca față de creștinism

Cunoașterea în linii esențiale a vieții și concepțiilor filosofice-morale, așa cum reies din însăși opera lui Seneca, constituie neîndoelnic un răspuns negativ la chestiunea dacă el a fost creștin sau nu.

În afară de aceste probe oarecum indirecte există și unele categorice. Căci nu putea face parte din rândurile creștinilor un scriitor, care întrebuințează expresii și cuvinte grele, când nu sunt pline de dispreț, la adresa acestora. Astfel în lucrarea sa „Despre superstiție” îi numește pe creștini „nația cea mai scelerată”, continuând astfel: „această nație mizerabilă și criminală s'a insinuat în toată lumea și a răspândit practicile și uzanțele ei: „învinșiși au dat legi învingătorilor!”

Pe locuitorii Siriei și ai Iudeei îi numea națiuni născute a fi sclave, sau partea cea mai de disprețuit a slugilor, exprimându-se în această privință ca și ceilalți scriitori păgâni: Cicero, Pliniu, Quintilian, Tacit, etc.

Se înțelege că acești creștini despre cari se exprimă Seneca în acest chip erau socotiți răi pentru că erau confundați cu sirienii, iudeii și alte națiuni orientale cunoscute de romani în această lumină. Faptul constituie totuși încă o dovadă că Seneca nu cunoștea cel puțin învățătura creștină, pe care o reprezentau — pentru el — națiunile orientale, printre care se propoveduia atunci învățătura Mântuitorului.

De unde pornesc și pe ce se întemeiază totuși afirmațiile unor scriitori bisericești — Ieronim, Augustin, Tertulian, — că Seneca a fost creștin și ar fi avut chiar corespondență cu sf. Apostol Pavel?

Pentru comunitatea creștină restrânsă de atunci, dar în plină dezvoltare a activității sale misionare-prozelitice, convertirea marilor personalități păgâne nu putea constitui decât o glorie. Și nu era greu să fie revendicat pentru apostolatul creștin un filosof moralist păgân ale cărui preocupări moralizatoare erau înrudite cel puțin dacă nu asemănătoare cu cele creștine.

Sf. Iustin Martirul numește creștini și pe filosofi Heraclit și Socrate. Despre Virgiliu — marele poet roman — se zicea că a fost creștin fără să știe și că în opera sa poetică a proorocit nașterea Mântuitorului, fiind socotit într-o oarecare măsură un precursor al creștinismului. Dante îl compară pe Virgiliu cu un om care merge în nopți, ducând în urma lui o flacără de care ei nu se folosesc, dar care luminează celor cari merg în urma lui.

O legendă răspândită în Evul Mediu spunea că Apostolul Pavel în drumul său prin Neapole a trecut și pe la mormântul lui Virgiliu. Aci s'ar fi oprit în fața mormântului și vărsând lacrimi pioase ar fi exclamat: „Ce aș fi făcut eu din tine de te-aș fi găsit viu, o cel mai mare dintre poeți!” (Comparetti — *Virgilio nel medio evo* —: „*Quem te, inquit, reddidissem si te vivum invenissem, poetarum maxime!*”).

Încât, din interes misionar și apologetic creștin se putea vorbi de o apropiere, înrudire și apoi convertire a unora dintre marile figuri ale spiritualității păgâne contemporane.

Temeinicia acestor afirmații era firească deci să intereseze mai puțin atunci decât scopul lor nemărturisit.

Prof. N. Jingoiu

AD POMPILIUM.

Au mois de juin 1937, Pompilius est sur le point d'être transféré au lycée Lazare. L'auteur de ces vers ainsi que ses collègues en sont vivement affectés. Ils prient Pompilius de rester au milieu d'eux et de changer ainsi leur amertume en joie.

*Pompili, quis te rapiet deorum
(Hei mihi!) et terris aliis reponct?
Nescio, sed tu male consulenti
' ' Credere noli.*

*Pompili, causae tibi sunt amarae
Cur amicos sic jugias? Abibis
Inscius quantum doleant sodales
Te proficisci?*

*Nunc Remus luget, queritur Gerola
Quotque versamur socii magistri
In schola, quod jam sine te feramus
Tristia fata.*

*Pompili, quem plus oculis amamus,
Sedibus nostris maneat, precamur,
Semper et reddas animum magistris
Lactitiamque.*

T. LAZARESCU;

AD D. M.

L'auteur de ces vers souhaite à son ami bien aimé, l'écrivain D. M., a l'occasion de son jour de fête (le 26 octobre) le plus grand malheur possible: celui d'être tourmenté par les chagrins d'amour.

*Quid boni poscam tibi, multum amato
Nunc deos, festo redeunte? Duri
Nil tibi posco: cruciere semper
Perdito amore.*

*Ne merum, neu delicias amoris
Sperne, Demetri, memorande scriptor;
Summa nam vitae brevis est (amarum!),
Care sodalis.*

T. LAZĂRESCU

VĂNĂTORUL

(Bion frg. IX)

Un tânăr vânător într'o pădure deasă,
Dorind să prindă pasări, văzu, coalea 'ntr'o leasă,
Pe Eros cel ştrengar cum se-odihnea pe-o cracă
De merişor, iar gândul îl tot purta să-şi facă
O mare bucurie de-ar isbuti să prindă
Acea pasăre mare. El se găti să 'ntindă
Cu trestii înadite un taţ ca să-l apuce.
Dar Eros, schimbând locul, de ici colo se duce.
Deci aruncându-şi laţul, cu cugetul amarnic
El alergă pe dată la un plugar ce harnic
Îl învăţase arta. Îi spuse tot aleanul
Şi-i arătă pe Eros ce sta pe sus, victEANUL.
Surăse bătrânelul şi clătinând din plete
Blând zise către tânăr: „Să te fereşti, băiete,
Să prinzi pasărea mare. Ci fugi de ea departe,
Căci rea-i această fiară. Aşa vei avea parte
De fericire 'n viaţă. Când anii o să-ţi crească
Şi vei ajunge astfel în vârstă bărbătească,
Cât fuge ea acumă, veni-va nechemată
Şi pe-al tău cap şedea-va pasărea minunată”.

N. I. ŞTEFĂNESCU

LUI RUFINUS

2

(Horațiu, Ode II, 6)

*O, Septimiu, ce m'ai urma la Gades
la Cantabrii cei ne'nvățați cu jugul
și'n barbare Sirte al căror maur
val fierbe veșnic.*

*Tibur cel zidit de-un colon din Argos
fie-mi adăpost bătrâneții mele,
fie-mi capăt trudei de mări și drumuri
și de războaie.*

*Iar de-i voia Parcelor împotrivă,
spre Galesul dulce, cu oi vestite,
voi pleca, pe-al cărui tărâm domuit-a
Falant Lacnul.*

*Căci mai mult ca orișice loc îmi râde
colțu-acel de lume ce nici Himetul
nu-l întrece'n miere și nici Venafrul
verde'n măslină.*

*Joe-acolo dă primăvară lungă
și călduțe ierni, iar mănăstul Bacchus
ocrotește-Autonul ce nu-i gelos pe
via Falernă.*

*De-acel loc și dealuri ferice suntem
tu și eu chemați: tu acolo lacrimi
vei vărsa pe-a bardului tău prieten
caldă cenușă.*

CONST. I. NICULESCU

LUI RUFINUS

(Ovid. Ex Ponto I, 3)

*Naso amicu-ți trimite, Rufine, salutul acesta
dacă amic poate fi nenorocitul cuiva.
Odinioară, în sufletu-mi trist, mângâierile tale
mult ajutor au adus și mă făcură să sper.
Cum al lui Poeas croic ferior ajutat de Machaon
mai potolită-și simți rana de leacul cel bun,
astfel și eu, abătut și în suflet lovit cu cruzime,
am început de-al tău sfat mai întărit să mă simt.
Gata fiind să mă pierd, întremat fui de vorbele tale
cum e de vinul curat sângele înviorat.
Totuși cuvintele tale n'avură atâta putere
ca, prin acele ce-mi spui, inima să-mi zdrevenești.
Oricât de mult ai lua din noianul durerilor mele
nu mai puțin nesecat fi-va izvorul rămas.
Poate cu trecerea timpului rănila se vor închide,
când însă-s crude te dor, dacă cu mâna le-atingi.
Doctorul n'are oricând putere să vindece boala,
sunt uneori suferinți care știința întrec.
Vezi din plămânul slăbit cum sângele cură se scurge,
către al Styxului râu merge pe drum hotărît.
Zeul chiar din Epidaur s'alucă sfințitele-i ierburi
n'ar putea leac plămădi pentru-ale inimii răni.
N'are putere deloc medicina 'mpotriva podagrei
nici ajutoru-i nu-l au cei ce de apă se tem.
Uneori 'nu-i vindecă nici necazul de nicio știință,
sau, ca să fie, timp mult ești nevoit să aștepți.
Când de povețe a fost întărit abătutul meu suflet,
când de curajul ce-mi dai pieptul mi-a fost înarmat,
iată că dorul de țară, mai tare decât judecata,
tot ce cu scrisu-ai urzit, el destrămat-a la loc.
Fie iubire aceasta numești sau, de vrei, slăbiciune,
sufletu-mi nenorocit este duios, recunosc.*

Fără 'ndoială, 'nțelept e Ulise și totuși dorește
 din părintescul cămin fumul să-l poată vedea.
 Nu știu cu ce fel de vrajă pământul natal ne cuprinde
 și-ori în ce loc ne-am afla, nu mai putem să-l uităm.
 Ce e mai bun decât Roma? mai rău decât scitice țărături?
 Totuși, din Roma fugind, barbarul vine aici.
 A lui Pandion copilă, deși 'n colivie stă bine,
 tot în pădurile ei năzue a se 'nturna.
 Taurii tind la pășunea știută iar lei de-asemeni,
 cât de sălbatici sunt ei, la vizuină se 'ntorc.
 Totuși tu încă mai speră, mângâierile tale-aducându-mă,
 că vei putea să alungi chinul exilului meu.
 Fă mai curând ca din parte-ți să văd mai puțină iubire
 astfel încât mai ușor lipsa-ți să pot îndura.
 Poate cumva că, departe de locul venirii pe lume,
 soarta mi-a fost să trăiesc, într'un ținut omenesc?
 Sunt părăsit pe-un tărâm nisipos de la capătul lumii,
 unde pământul de nea veșnic rămâne ascuns:
 nici poame, nici struguri dulci nu rodește pământul acesta,
 sălcii pe mal nu'nverzesc, nici nu-s pe munte stejari.
 Mărea de-asemeni, mai demnă de laudă nu e, căci vântul
 aprig învolbură'n sus valul de soare tîpsit.
 Ori în ce loc ai privi, sunt câmpuri de nimeni lucrate,
 vaste câmpii ce se 'ntind fără de niciun stăpân.
 Și-apoi în stînga și'n dreapta dușmanul temut e aproape,
 frica de jur împrejur se'nvecinează cu noi.
 Pe de o parte simțim a Bistonilor sulță lungă,
 de-alta sunt mâini de Sarmați, care aruncă săgeți.
 Haide, mai adu-mi acum, drept exemplu, eroi de-altădată
 care, cu suflet viteaz nenorociri au răbdut.
 Miră-te-acum de Rutilia, viteazul cu dârză tărie,
 care, deși-ar fi putut, țara să-și vadă n'a vrut.
 El însă'n Smirna a stat, nu în Pont și'n ținuturi dușmane,
 Smirna râvnită cum nu-i, poate, pe lume alt loc.
 Nu-l duru țara să-și lase pe Cinicul de la Sinope
 căci locuință ales tu i-ai fost, Attic pământ.
 Lui Neolide ce 'nvinse pe Persi cu armatele sale
 Argosul locul i-a fost pentru întâiul exit;
 iar pe Aristide-l goniră din patrie 'n Lacedemona:
 două orașe ce sunt unul ca altul mai bun.
 Micul Patrocle, omor săvârșind, a plecat din Opunta
 și pe tesalic pământ oaspe i-a fost lui Ahil.
 La al Pirenei isvor, izgonit din Hemonia, ajunsese
 cel ce pe colhicul val nava cea sfântă-a mînat.

*Cadmos, vlăstar din Agènor, cetatea Sidon părăsit-a
ca să zidească 'draș pe-un mai ferice țărâm.
Din Calidon alungat, Tideu a venit la Adraste
și'n ținut Venerei drag Teucer a fost găzduit.
Ce să mai spun despre vechii Romani, căror Tributul, unde
cel exilați se duceau, capătul lumii părea.
Pot chiar pe toți să-i numesc, însă-atât de departe de țară
sau într'un loc mai urit, nimeni cândva n'a ajuns.
Deci înțelegerea ta mai vârtos încă ierte-mi durerea,
dacă din cele ce-mi spui, nu trag atâta folos.
Totuși eu nu te dezic că, dac'ar putea să se 'nchidă
rânile, sfatul ce-mi dai să le închidă-ar putea.
Însă mi-e teamă să nu te-ostenești în zadar să mă vindeci,
van ajutorul fiind pentru-un bolnav fără leac.
Spun asta nu doar fiindcă-ăș avea 'nțelepciune mai mare,
însă mai mult mă cunosc eu decât medicul meu.
Totuși, deși e așa, mărturia-ți de bunăvoință
mi-este un dar prețios prin mângâierile ei.*

Const. I. Niculescu

CATRE QALLUS

Traducere din poemele lui Propertius I. 5.

Pismașe, pune frâu odată invenimătelor cuvinte
Și lasă-ne pe calea noastră uniți să mergem înainte.
Nebunule, ce vrei? Să suferi furtuna patimilor mele?
Nefericite! Ți-e de grabă să 'nduri ale pielii chinuri,
Să 'treci nenorocit prin focuri ce nu știai încă de ele
Și din Tesalia întreagă să sorbi cumplitele veninuri.
Nu seamănă de loc iubita-mi cu nestatornice fecioare:
Ea nu se-aprinde pentru tine de-o flacără mângâietoare.
Și de cumva nu stă 'mpotriva acuma dorurilor tale,
Dar câte mii de griji de astăzi ți-o do, și cât adâncă jale!
Somn lin nu-ți va lăsa, 'nainte-ți va năluci de-acum într'una;
Pe aprigii bărbați prin doruri îi ține robi ea numai, una.
Disprețuit, ce-ades la pragu-mi vei alerga în fuga mare
Când ale tale mândre vorbe se vor curma printre suspine,
Când spaima 'n tremur izbucni-va din plânsete de jale pline
Și teama-ți va săpa pe față amarnicele ei tipare.
Oricare tânguiri fugi-vor ce le vei vrea în graiu rostite
Și cine ești sau unde — s'află nu vei putea, nenorocite!
Vei învăța atuncica silnic ce greu al dragei jug apasă,
Dela copila mea ce 'nseamnă gonit să te întorci acasă;
Nu te vei mai mira de-acuma de-atâtea ori de pala-mi față,
Nici de ce sunt o arătare cu trupul tot steit de vieată.
Nu va putea nici neamul nobil să-ți fie sprijin în iubire:
Pentru străvechi statui de piatră nu știe Amor vreo cinstire.
Iar dac'o urmă cât de mică a vinei ți-o scăpa în lume,
Ce repede sbura-va svonul despre-un atât de nobil nume!
La ruga-ți mângâere atuncica eu nu ți-ol mai putea aduce,
Căci nu am leac nici pentru mine pe crunt chinuitoarea-mi
cruce;
Ci, frați în nenorocul nostru, vom fi de-aceeași pătimire
Siliți să plângem, strânși în brațe ca frații, trista-ne simțire.
De-aceea încetează, Galle, să 'ntrebi de-a Cynthiei putere:
Ea nu se 'mpotrivește rugii, dar vîine numai cu durere.

ELEVUL ROMÂN ÎN FAȚA LIMBII LATINE.

Neamurile mari din Apusul Europei, neamuri cu cultură veche, au norocul că pot să-și dea o cultură generală completă și să se desăvârșească în orice specialitate în limba respectivă. În această situație se găsește poporul francez, cel german, cel englez și, în bună parte, cel italian. Fiecare din aceste neamuri posedă o bibliografie destul de bogată pentru oricare specialitate, bibliografie alcătuită din operele produse de marii învățați ai țării lor, sau din operele celorlalte neamuri, utilizate de învățații lor.

Grație acestui fapt pentru copiii acestor neamuri nu este o chestiune de viață însușirea unei limbi streine. De aceea în învățământul secundar al lor studiul limbilor streine este, în general, facultativ, impunându-se ca obligatoric, uneori, cel mult o limbă streină. Nu rezulta din aceasta că în liceele popoarelor citate mai sus rămâne elevilor mai mult timp liber, ci numai că rămâne mai mult timp pentru însușirea cunoștințelor considerate acolo ca indispensabile și astfel această însușire de cunoștințe se poate face în chip mai temeinic.

Neamul nostru, ca toate neamurile mici — care se țin la un nivel cultural mai înalt prin contactul permanent cu lumina Apusului, cu creațiile neamurilor diriguitoare în cultură — nu posedă în limba noastră tot ceea ce-i trebuie pentru o cultură generală mai înaltă și, mai ales, pentru adâncirea diferitelor specialități. Noi suntem obligați, oricare ne-ar fi specialitatea, să ne ținem în curent cu bibliografia respectivă cel puțin într-una din limbile: franceză, germană, engleză sau italiană.

Ca o urmare logică, generațiile tinere trebuie, încă din învățământul secundar, să se străduiască a cunoaște una din aceste limbi, spre a fi în stare, când vor trece la specializarea din învățământul superior, să utilizeze operele necesare pentru desăvârșirea lor.

De aceea, organizatorii învățământului secundar teoretic au căutat, de mai multe decenii, să prevadă în programa analitică și studiul limbilor streine, studiu care, mai nainte vreme, se reducea la o singură limbă streină — mai peste tot, limba franceză —; apoi s'a fixat numărul la două limbi: franceza

și germana; iar, după programa Haret, pentru cei dela secția reală erau trei limbi: franceza, germana și engleza.

Nu discut aici latura pedagogică a acestei ingrămădiri de limbi streine obligatorii pentru elevii liceului teoretic, ci vreau să fac să se simtă povara specială care apasă asupra elevului român, față de cel al țărilor din Apus, alături de nevoia de a-și însuși cunoștințele socotite aici, ca și acolo, indispensabile formării lui sufletești.

Pentru scărișarea studiului limbilor streine, în general s'a început limba franceză din clasa întâi, iar limba germană din clasa a doua. Față de pregătirea cu care vine elevul din clasele primare la limba română, s'a susținut odată, la întocmirea unei programe analitice, ca prima limbă streină să înceapă în clasa a doua, după ce elevul în clasa întâi capătă mai multă siguranță în stăpânirea gramaticii românești, sau, dacă se mai păstrează în clasa întâi, acolo să se facă fără gramatică și fără manual, numai prin conversații ușoare, spre a deprinde organul auditiv și pe cel vocal al elevului cu limba respectivă. Dar, din motive streine de cele pedagogice, s'a păstrat tradiția ca prima limbă streină să înceapă din clasa întâi. Cu acel prilej a doua limbă streină a fost trecută numai în cursul superior, de unde, după trecerea de câțiva ani, s'a coborât din nou la clasa a doua.

Pe acest elev — care în clasa întâi de liceu își lămurește gramatica limbii române, care în același timp înmagazinează vocabularul și gramatica unei limbi streine și care adaugă curând încă o limbă streină — îl găsește limba latină în clasa a treia îmbâcsit de cuvinte și reguli de gramatică streine de graiul lui. Acestuia vrea limba latină să-i toarne în suflet cuvinte și, mai ales, forme care trăiesc în graiul lui ca moștenire dela strămoșii lui romani.

Este drept că studiul limbii latine nu urmărește, ca al unei limbi moderne, țința utilizării ei ca instrument pentru desăvârșirea în orice specialitate. Rostul limbii latine în liceul teoretic român este cu totul altul, de ordin educativ funcțional și de ordin educativ general, în afară de punerea bazei pentru pregătirea în anumite specialități. Și dacă neamuri care n'au nicio legătură cu romanitatea acordă limbii latine, de multe ori, mai mult timp decât a putut liceul nostru să-i repartizeze, nu vor putea niciodată Românii, fără a săvârși o impietate, să neșocotească acest studiu. Insușirea treptată a formelor latinești dă elevului o încredere mai mult în puterea de viață a acestui neam, când vede că forme de exprimare romane au trecut și trăiesc, multe fără nicio schimbare, în graiul lui. Cine izbutește să facă pe școlarul său să simtă vie în sufletul lui această legătură cu graiul și cu poporul roman, a făcut mai mult ca toate discursurile patriotice rostite în fața unei mase din sufletul căreia lipsește acest element esențial. Că din cele trei terminațiuni ale singularului declinării întâi, spre

pildă, noi avem numai două, iar din cele patru dela plural noi avem numai una, n'are nicio importanță, căci prin cunoașterea acestui fapt ele capătă altă lumină în sufletul copilului, îi apar ca niște mărgăritare pe care atunci le-a descoperit.

Dar cum ne vom apropia în predarea limbii latine de sufletul elevului, căruia, odată cu a treia clasă de gimnaziu îi adăogăm a treia limbă pe cap?

Aceasta este o adevărată artă, și cel care predă limba latină trebuie să și-o însușească.

Programa analitică din 1929 a dat pentru prima oară o îndrumare în acest sens, rânduind ca la începutul anului 3 sau 5 lecțiuni să fie consacrate contactului ca un lexic comun limbii române și celei latine prin ușoare bucăți de lectură, în care să nu se predea cunoștințe de gramatică. Nu tocmai așa este formularea din programa analitică, dar acesta este sensul, căutându-se să se înlăture vechea deprindere de a începe încă din prima lecție cu declinările, pe care de obicei profesorii le predau prin paradigme scrise pe tablă, întrucât bucățile de lectură cuprindeau puține forme din cele ce trebuiau să fie învățate în lecțiunile respective.

Mulți n'au dat atențiunea cuvenită acestui punct din programă și, chiar dacă vreun manual i-a obligat să facă și bucăți întocmite în acest sens, le-au predat fără a trage din ele folosul pedagogic necesar. Aceste bucăți sunt menite să deschidă sufletul copilului pentru studiul limbii latine. De aceea profesorul va pune tot meșteșugul său în predarea lor.

Profesorul, după ce a dat câteva explicațiuni asupra descendenței noastre din Romani — idei care de cele mai multe ori se scot dela elevi — citește prima frază în latinește din prima bucată întocmită în acest sens. Dacă autorul manualului a avut grijă să o întocmească în așa fel — vezi bine, cu cuvinte din latina clasică — încât să apară ușoară de înțeles fără studiul formelor gramaticale, toți elevii clasei se vor întrece să o traducă. Profesorul o citește încă odată, ca să se întipărească în sufletul școlarilor. Apoi pune pe un elev să o citească și să o traducă. Așa procedează cu fiecare frază până la sfârșitul bucății. Mai poate face o citire și o traducere a întregii bucăți, ca să fie sigur că elevii și-au fixat bine în minte cuvintele. Apoi grupează cuvintele care sunt comune limbii române și limbii latine și scoate o idee generală cu privire la domeniul din care fac parte aceste cuvinte.

În acest chip elevii pleacă din prima oră de limba latină fără spaima unei limbi noi, fără a se vedea niște streini față de această limbă și cu convingerea că un domeniu al vieții lor are în graiu înfățișare romană.

Ce izbândă mare este aceasta, mai ales că toți elevii vin la limbă latină intimidăți de alții mai mari, care le prezintă limba latină ca un studiu îngrozitor, de sigur pentru că ei înșiși n'au avut prilejul să-i simtă farmecul!

Dar, ca orice victorie, poate fi pierdută cu totul în efectele sale, dacă nu este exploatată până la capăt. De aceea și în celelalte 2—4 lecțiuni rânduite de programa analitică la începutul clasei a treia aceluiasi scop, trebuie folosită aceeași procedură spre a întreține și a mări, dacă se poate, plăcerea clasei pentru ora de limba latină, strecurându-se reguli de citire și de accentuare.

Când însă se termină numărul orelor de acest fel, nu trebuie să înceteze preocuparea noastră de a face pe elev să simtă o povară ușoară și plăcută însușirea cunoștințelor prevăzute în programa analitică. De aceea vom avea grijă ca în fiecare oră să predăm o cantitate foarte mică de cunoștințe, mai ales la începutul anului, până ce elevul se deprinde cu acest studiu; iar pentru asimilarea cât mai lesnicioasă a cunoștințelor vom folosi bucăți de lectură mici, alcătuite din fraze cât mai scurte și în care să intre cuvinte apropiate de graiul nostru, numărul cuvintelor noi deosebite de vorbirea românească fiind foarte redus pentru fiecare lecție.

Predarea se va face prin citirea fiecărei fraze de către profesor, prin explicarea cuvintelor necunoscute elevilor și scrierea lor pe tablă, spre a se întipări mai bine în mintea copiilor; după aceea profesorul citește din nou fraza, pentru ca elevii, cunoscând toate cuvintele, să poată prinde sensul. Frazele am spus că trebuie să fie foarte simple, ca să poată fi ușor înțelese de elevi. După aceasta a doua citire a profesorului, răspicat și cu întonarea cuvenită, elevii se întrec să o traducă. Această clipă este foarte importantă în antrenarea copiilor în studiul limbii latine și profesorul, care procedează astfel, va avea bucuria să constate cum zi după zi crește numărul celor ce au prins sensul frazei în cursul celei de a doua lecturi a lui. Atunci fixează un elev, care citește și traduce fraza respectivă. La traducere elevii trebuie deprinși a traduce integral fraza dată, fără a repeta fiecare cuvânt latinesc și a-i da corespondentul în românește.

În felul acesta se procedează cu fiecare frază până la sfârșitul bucății. Apoi se scoate gramatica zilei din cazurile întâlnite în text, fixându-se în paradigmă pe tablă; iar pentru întipărirea gramaticii, se fac exerciții orale din românește în latinește cu propozițiuni foarte scurte, în care timp cuvintele noi și paradigma rămân pe tablă, spre a fi folosite de elevi. La sfârșit se poate face de elevi o lectură curentă și o traducere continuă a bucății.

Intrucât într'o lecțiune partea constructivă în sufletul școlarului este predarea, căci în timpul predării elevul își pune capul la teasc spre a lucra ceva nou, deci predarea este cea care-l deșteaptă oră cu oră, vom avea grijă să rezervăm predării cel puțin jumătate din timpul unei ore de clasă, adică cel puțin douăzeci și cinci de minute, dacă nu chiar, treizeci. Examinarea,

care urmărește, în deosebi, să constate dacă sunt bine organizate în mintea elevului cunoștințele predate, poate fi ceva mai scurtă și se poate face cu mare ușurință, dacă predarea a fost reușită, mai ales că aici nu se mai repetă întreaga procedură din predare.

Pe lângă aceasta, la fiecare lecțiune profesorul, pe cât va fi cu putință, va căuta să înzestreze sufletul școlarului cu un nou element întăritor, fie că în bucata de lectură a găsit ceva din viața romană care ar putea fi pildă de vrednicie, fie că în formele gramaticale sau în lexic a găsit ceva comun limbii noastre cu limba latină.

De sigur că această procedură, recomandată aici pentru prima clasă de limba latină, cere multă încordare și o mare cheltuială de energie, dar suntem datori să o dăm obiectului căruia ne-am închinat activitatea și tinerelor generații de Români, ce ne-au fost încredințate spre formare și întărire sufletească.

I. I. Bujor

DASCĂLI DIN TRECURT: M. B. CALLOIANU.

A fost profesor de Latină și Istorie la liceul Carol I din Craiova și la liceele Matei Basarab și Sf. Sava din București și câțva timp și inspector școlar. Din foștii lui elevi, de sigur că cei din urmă, cei de la Sf. Sava, trecuți și ei acum de 50 de ani, mai pot da amănunte asupra-i; dar oricari ar fi ei, la toți câți trăiesc, icoana ființei lui dăinuiește vie și neștersă în amintire, căci izbitoare erau trăsăturile acestei figuri deosebite de dascăl.

Era un om scundac, oacheș, cu capul rotund, cu mersul mărunț, cu ochii și mintea vioaie. Avusese norocul ca, pe lângă ocupațiunea de profesor, să aibă sub grijă și două moșii: una în Mehedinți, de unde era de fel, și alta în Buzău, din care pricină uneori mai lipsea de la școală, dar când venia, înviorat, își făcea cursul din plin și încă peste nivelul claselor liceale. Aceasta îi era și cusurul și meritul.

Își făcuse studiile superioare la Paris și în Anglia, era un latinist de forță și năzuise să introducă și în țara noastră o atmosferă culturală apuseană. Ar fi putut să fie un profesor universitar de frunte și dătător de însușire pentru studiul limbilor clasice, dar Universitatea s'a temut să primească în sânul ei un „revoluționar” ca Mișu Calloianu, care nu putea suferi înțepenirea în forme anchilozate.

Toată viața lui de dascăl secundar însă a trăit-o văzându-și catedra, ridicată parcă de visul tinereții, tot la înălțimea unei catedre universitare. El nu-și lăsa elevii să se ridice în picioare la examinare, ci să stea jos „ca la Facultate”; făcea deseori incursiuni largi în domeniul lingvistice, antichităților, artelor; recomanda, pentru lărgirea orizontului pe temelii științifice, citirea de tratate de seamă, ca „La cité antique” de Fustel de Coulanges. „Manuel de Philologie classique” de S. Reinach, ș. a.; dădea elevilor înaintați să facă și scurte compoziții în latinește și la examen făcea cu ei ceea ce numia el „examen european”, dându-le să traducă nu din cele pregătite, ci unde se deschidea cartea.

Avea o ură neîmpăcată contra juxtelor, pe care le califică de marfă „bonne pour l'Orient” și nu lăsa ca să se în-

trebuințeze alte dicționare decât vestitul pe vremuri „Dictionnaire etymologique latin, cours supérieur”, al lui Michel Bréal, minunata unealtă de lucru, având cuvintele grupate pe familii, și care ne-a scos sudori un an de zile, dar pe urmă aproape nu mai aveam nevoie să-l deschidem, învățând a scoate noi singuri înțelesurile, prin analiza etimologică.

Avea o ținare de minte strașnică: recita pasagii întregi din Virgiliu, Horațiu, Dante, Eminescu, Vlahuță, dar, pe lângă acestea, ceea ce ne punea în admirație pe noi era desăvârșita-i stăpânire a limbii și a prosodiei și metricei latine: când era bine dispus, dela un vers din Vergiliu sau Horațiu, trecea la altul din Eminescu sau Vlahuță și apoi își făcea o jucărie să le traducă pe acestea în hexametri latini, și nu numai într'un fel, ci în câte trei-patru variante, fără a greși o silabă măcar, în ce privește cerințele cantității, oricât am fi căutat noi să-i prindem vreuna alunecată din întâmplare.

Cu toată zestrea bogată de frumuseți și cunoștințe sălășluite în memorie-i, totuși nu am văzut un mai aprig dușman al învățământului sprijinit pe goala memorizare. El, profesor de Latină, unde se face atâta caz de reguli; făcea harcea-parcă din gramatică, așa cum numai la Paris am văzut pe Brunot făcând cu gramatica franceză tradiționalistă. Nu admitea să se învețe nimic pe dă rost, fără a se înțelege cu judecata de ce este așa și nu știa cum să ne vâre mai bine în cap, să nu fim bucheri și să nu avem fetișismul nici al cărții tipărite și nici chiar al spusei lui, profesorul nostru, dându-ne voie a-l contrazice în școala secundară pentru formarea spiritului critic și mulți din foștii lui elevi, ajunși cu situații strălucite în această țară, socotesc că lui îi datoresc în mare parte îndrumarea fericită a spiritului lor.

Dacă n'ar fi fost decât atâta meritul profesorului de latinește Mișu Calloianu, și aceasta încă ar fi fost destul de mult pentru a-l rândui printre marii dascăli ai școalei noastre secundare din trecut.

Eu, cel puțin, mă fericesc că am avut parte să am un asemenea profesor și simt o ușurare a inimii că mi s'a dat prilejul de a-i cinsti numele. Și mai mare încă mi-ar fi bucuria, dacă toți foștii lui elevi azi în viață ne-am hotărî din această clipă a stărui să-i ridicăm un bust în curtea Colegiului Sf. Sava, unde el ne-a luminat și însuflețit. Propunerea e făcută.

II. Almăjeanu

I. M. Marinescu: Răsfolind scriitorii clasici, 140 pag. 8° mare, cu 10 ilustrații în afară de text. Prețul 150 lei. Casa Școalelor, București 1942.

Clasicismul a fost timp de două mii de ani, alături de creștinism, cea mai bună călăuză a omenirii în drumul ei spre desăvârșire. Caracterele sale fundamentale sunt perfecțiunea, echilibrul și frumusețea. De acestea avem nevoie azi mai mult ca oricând.

Cartea Domnului Marinescu vine tocmai la timp, pentru a ne arăta din nou că alături de imensele binefaceri (și dezastre) aduse de știință mai sunt și alte binefaceri mult mai importante, de ordin moral și spiritual, pe care numai literatura, filosofia și în primul rând religia creștină le pot da. Ele sunt patrimoniul cel mai scump pe care ni l-a lăsat civilizația antică și pe care nici o barbarie, oricât de modernă, nu-l va putea înlătura vreodată:

quod nec Iovis ira nec ignis

Nec poterit ferrum nec edax abolere vetustas.

Scopul cărții ni-l arată D-l Marinescu în prefață:

„Am căutat să pun în lumina actualității multe din creațiile lumii vechi, pentru a lămurii că atât Grecii, cât și Romanii, deși au fost în vremuri îndepărtate de noi, continuă totuși să trăiască și azi”.

„În vremurile acestea de grele frământări și prefaceri cunoscând că acest clasicism atât de senin și echilibrat e mai necesară ca oricând”.

„Maeștrii adevăratei vieți, așa cum trebuie trăită de oamenii adevărați, au fost Grecii și Romanii” (Cuvânt înainte).

Cartea cuprinde 17 studii și schițe privitoare la clasicismul greco-roman, pe care autorul le-a publicat prin diferite reviste. Aceste articole prezintă aspectele cele mai variate și mai interesante din civilizația și din literatura clasică, după cum se poate vedea chiar din titlurile lor: 1) Ceva despre eternul omenesc în poemele homerice; 2) Eroinele poezilor homerice; 3) Luxul și confortul pe vremea Grecilor vechi; 4) Ibsen și Euripide; 5) O dramă a lui Euripide în lumina actualității; 6) Războiul al 3-lea macedonic și personalitatea regelui Perseu; 7) Un economist al lumii vechi: Catu Milor; 8) Un mediocru politician, dar un talentat istoric: Sallustiu; 9) Cicero poet; 10) Iubirea lui Catu; 11) Vergilius; 12) Originalitatea Georgicelor; 13) Vergilius și detractorii lui; 14) Un predicator monden al stoicismului la Roma: Seneca filosoful; 15) Un împărat isteț; 16) Un erou al luptei cu sine însuși: Marco Aureliu; 17) Starea economică și politică a unui sfârșit de Imperiu, văzută de un poet”.

Fiecare dintre aceste studii e un mic eseu. Cartea e un excelent îndrumător pentru studenți și pentru marele public și un îndemn puternic la studiarea capodoperelor literaturii clasice.

Peste tot se întâlnesc numeroase citate, unele destul de lungi, traduse frumos și corect, fără a prezenta nimic forțat și mai ales fără a lăsa impresia că ar fi ceva străin de firea limbii române, îndepărtat în timp și în spațiu. Meritul lor cel mai mare este că reprezintă pasagiile cele mai alese din operele respective; ele sunt menite nu numai să sprijine expunerea autorului, dar să și trezască în suflet admirație pentru capodoperele literaturii antice și dorința de-a le citi, dacă nu în original, măcar într-o traducere bună. Și traduceri îngrijite și frumoase se găsesc destule, atât în limbi străine, cât și în românește.

Cartea este plină de observații interesante; cităm din studiul: „Luxul și confortul Grecilor vechi” (pag. 30 sq.): „Grecii omerici au avut o civilizație destul de înaintată, pe care o pregătiseră veacuri de veacuri vremurilor de mai înainte... Evul acesta mediu al Grecilor vechi e mai înaintat în ceea ce privește agrementele luxului decât Evul Mediu al nostru... Compare cineva mobilierul aproape primitiv al castelelor medievale, bijuteriile, mijloacele de locomoție, distracțiile, chiar ale acestor două evuri atât de înrudite în multe privinți și va vedea că pe vremea lui Omer se trăia mai bine și mai comod ca pe timpul cavalerilor noștri feudali”. (pag. 39 sq.).

Stilul d-lui Marinescu este simplu și plăcut, iar fraza plină de idei interesante, chiar și pentru acela care cunoaște clasicismul. Nimic afectat, nici o etalare de erudiție sterilă și rece, nimic de prisos. Fiecare capitol lasă regretul că-i prea scurt și prin aceasta trezește dorința de-a aprofunda și completa direct la izvor cele schițate atât de frumos de către autor.

N'am putut găsi greșeli de tipar; chiar și numeroasele citate latinești nu prezintă o singură greșală. Lucrul acesta e surprinzător la noi în țară, unde rar se găsește o carte fără *errata* de cel puțin o pagină; iar când nu are *errata*, aceasta nu înseamnă deloc că nu se găsesc greșeli, mai ales când textul conține pasagii într-o limbă străină. Cartea D-lui Marinescu dovedește și în privința aceasta o exactitate de filolog cum numai în Occident se poate găsi.

Citirea capodoperelor literaturii grecești și latinești a fost în toate timpurile un balsam alinător de dureri, dar mai ales în vremuri de răstriește. Efectul pe care-l produc asupra sufletului este la fel ca acela, pe care-l descrie Goethe:

Soglich umsäuselt Abendwindeskühle,
Umhaucht euch Blumenwürzgeruch und Duft.
Es schweigt das Wehen banger Erdgeföhle,
Zum Wolkenbette wandelt sich die Gruft,
Besänftigt wird jede Lebenswelle,
Der Tag wird lieblich und die Nacht wird helle.

Cartea D-lui Marinescu este cea mai bună introducere la studiul istoriei literaturii latine și a celei grecești, precum și la istoria civilizației antice. Ea este o operă literară, care instruește și desfătează în același timp. În privința aceasta dl. Marinescu omne punctum tulit. D-șă e un strălucit reprezentant al culturii clasice în România și un ferm susținător al ei; învâ-

ămăntul nostru secundar, are nevoie, mai mult ca oricând, de acest instrument de educație, verificat timp de 20 de secole, ca cel mai bun din toate câte există și din câte s'au încercat până acum.

Civilizația greco-latină și creștinismul constituie gloria nepetitoare a rasei indo-europene și treapta supremă a progresului ei. Pentru această civilizație sângeroasă astăzi omenirea și prin ea va învinge.

Th. Simonschj

T. A. Naum: Germania lui Tacit, Sibiu 1943, 218 pagini.

Această lucrare a d-lui Naum, tipărită foarte îngrijit și scrisă cu altă competență, fiind printre puține în acest gen relativ la antichitatea clasică în românește, merită să fie cercetată mai de aproape. Opera cuprinde 5 părți: introducere, text, traducere, comentariu și apendice critice.

În introducere, d-l Naum, expunând discuțiile ce au avut loc în privința scopului urmărit de Tacit în opera sa, alătură la cele 3 criterii stabilite de învățați, și anume: moral, politic, geografico-etnografic, și pe cel estetic, care, după d-sa, „este poate cel mai important, deoarece Germania este o operă de artă, conținând sentințe concise și de efect, tranziții meșteșugite de la un capitol la altul, plătite și vigoare în descriere, antiteze, gravitate, patetism și analiză psihologică”.

Izvoarele sunt notate după rezultatele parțial-pozitive ale criticii moderne, care a studiat influența filosofului stoic grec Poseidonios din Syria asupra lui Tacit, exercitată, nu direct, cum susține G. Wissowa. N. J. 1921, 19, ci, după Ed. Norden (*Die germanische Urgeschichte in Tacitus, Germania*, ed. I. Teubner 1920), prin scriitorul Pline cel Bătrân, autorul lucrării pierdute „*Bellorum Germaniae libri XX*”, care a fost influențat de T. Livius (în lib. CIV, pierdută se expunea „*situs Germaniae et mores Germanorum*”), iar acesta prin Timagenes (istoric grec din sec. I î. Chr., autor al unei istorii pierdute a Galliei) de Poseidonios. D-l Naum consideră pe T. Livius și ca izvor direct, căci Tacit îl citează în Agr. X, 8, numindu-l „*eloquentissimus veterum*”; la fel și pe Caesar, pe care Tacit îl citează în Germania XXVIII ca „*summus auctorum*”. Critica modernă se oprește ca izvoare ale lui Tacit pentru Germania și pe istoricii Velleius Paterculus și Aufidius Bassus, precum și pe geograful Pomponius Mela.

În privința textului, d-l Naum a luat ca bază ediția Teubner din 1938, alcătuită cu extremă scrupulozitate de Haïm — Andresen — Köstermann, pronunțându-se, unde era necesar, pentru varianta cea mai plauzibilă din cele propuse și de alți editori.

Din cele 31 de manuscrise, copii din sec. XV, după un codex mai vechiu (sec. IX—X) descoperit la mănăstirea Hersfeld din Hessa de călugărul Enoch de Ascoli și adus de acesta la 1455 în Italia, d-l Naum socotește mai prețioase următoarele 4: Codex Vaticanus, Perizonianus, Neapolitanus și Aesinus (descoperit în 1902 în biblioteca contelei G. Balleani la Lesi, lângă Ancona, și studiat de C. Annibaldi). Pentru cel din urmă manuscris, R. Till în „*Handschriftliche Untersuchungen zu Tacitus Agricola und Germania mit einer Photocopia des codex Aesinas*” din 1942, propune

forma **Aesinas**, după exemplul lui **Arpinas**, însă socotim că, dat fiind numele localității romane: **Aesis**, se impune să formăm adj. derivat: **Aesinus**, ca **Tiberinus** dela **Tiberis**.

Mărturie de conștiințiozitatea cu care d-l Naum a căutat să examineze toate variantele manuscriselor și conjecturile, uneori îndrăznețe, ale învățaților, ne-o dau cele 32 de pagini din apendicele critic.

Iată, bună oară, în privința titlului există 11 variante, din care d-sa s'a hotărât pentru „De origine et situ Germanorum”, după ediția Halm — Andresen — Köstermann, acest titlu fiind prezentat și de codex **Hersfeldensis**, cu varianta **Germaniae** și preferat și de Ed. Norden. Deși această variantă este adoptată și de Schweizer-Sidler, Heinze (în „Vom Geist des Römertums 1938, p. 264), Rolinson, Anderson și R. Till (în op. cit.), totuși am fi pentru titlul „De origine ac moribus Germanorum”, constituit în codex **Aeslinus**, cu varianta **et** în loc de **ac**, și întrebuițat și de Tacit, Germania XXVII, 2: **Haec in commune de omnium Germanorum origine ac moribus accepimus**.

Lecciónile sunt cercetate cu multă sagacitate. Ajunge să amintim discuțiile provocate de sfârșitul cap. XXI **victus inter hospites comis** (**mss**), **communis** (Longolius, Halm, Annibaldi, Much), **vinculum inter hospites commias** (conjectura lui Lachmann în *Komment. zu Lucretius* p. 274). D-l Naum adoptă ca cea mai justă lecțiunea manuscriselor. Iată și alte discuții în legătură cu cap. XXVI, 2 **Agri pro numero cultorum ab universis in vicem occupantur**. Aci s'au propus diverse emendații; **In vices** (Annibaldi, Müllenhoff, Goelzer, Schweizer-Schwyzer), **per vices** (Ernesti, Burnouf), **in vicem** (Gudeman, Dopsch-Reeb, Köstermann) și mai multe interpreții, d. ex.: cu schimbul, în vederea schimbului, în comuna sau devălmășie (Dopsch-Reeb), iar d-l Naum, destul de juloz, se asociază părerii emendatorilor Dopsch-Reeb. De altfel și autorii lexiconului tacitean, A. Gerber, A. Greef, pag. 596 amintesc pentru G. XXVI, 2 **sensus reciprocus** al lui **in vicem** (în **vices**).

Să vedem și a treia probă cap. XXXVIII: **neque enim ut amant amenturve, in altitudine quandam et terrorem adiuvit bella campilis, hostium oculis, ornantur**. Unii propun **compti** ut (Burnouf, Reeb, Much); alții **compti** (Gerber-Greef, Halm-Köstermann), în sfârșit alții **comptius** (Lachmann și după el: Zernial, Furneaux, Wolff, Annibaldi, Müllenhoff, Goelzer). D-l Naum adoptă și d-sa emendația lui Lachmann.

Pentru alcătuirea comentariului, d-l Naum s'a servit de note explicative din edițiile Burnouf, Zernial, Wolff, Reeb, Goelzer, precum și de bogatele comentarii ale lui Müllenhoff (1929) și Much (1937), care, ținând seama de tot ce s'a scris de filologii clasici (deci și de coment. lui Alfredo Pais din 1890 și de acela excelent al lui Schweizer-Schwyzer ed. VI 1902) și de germaniști, fac să se resimă puțin comentariul d-lui Naum din cauza neconsultării lucrărilor acestora din urmă. Crelem totuși că adnotațiile, destul de ample și nu prea contestate de urmași, din elițiile savante a'le celebriilor filologi Lipsius, Gronovius, Ernesti și Orellius, ar fi fost folositoare, deși aparțin unui trecut mai mult sau mai puțin îndepărtat. Am fi dorit de asemenea să vedem consultate și cele două lexicoane taciteene, de W. Bötticher, Berlin, 1830, dela care poze în și o foarte bună traducere a lui Taubert, apoi de A. Gerber și A. Greef, Lipsiae 1903, din care ultimul arată nuanța precisă a fiecărui cuvânt întâlnit în diversele opere a'le lui Tacit, chiar cu indicația capitolului respectiv.

De-altminteri, niciun fel de informație (și din a'te opere, ca *Etude sur la langue de Tacite* par L. Constant, Paris 1893 și *Ueber Syntax und Stil des Tacitus* von Dr. A. Draeger, Leipzig 1863) nefiind neglijată, bogăția de lămuriri din comentarul d-lui Naum poate ajuta și pe cei puțin inițiați în tainele limbii latine, ca să citească cu folos Germania lui Tacit. Doar în ce privește cap. X 1 al **publice consultetur** am opina că în loc de conj. potențial ar trebui explicat **consultetur** ca un conj. iterativ, foarte obișnuit la Tacit, și având sensul aci de: **de câte ori**. Apoi la cap. XXXVIII adituri telia tălmăcit prin „**când merg la războiu**” și cap. XL perituri prin „**cel care trebuie să plară**” am propune: „**cu gândul de a merge la războiu**” și „**cel sortit să plară**”, ca fiind mai aproape de original. Tot aci am putea adăoga interpretarea cap. II 3, care a prilejuit multe discuții de-a-lungul timpurilor în lumea filologilor. Iată textul: **ut omnes primum a victore ob meum mox etiam a se ipsis invento nomine Germani vocarentur**=**încât toți au fost numiți așa, întâiu și întâiu de către învingători ca să bage frica'n dușmani; pe urmă chiar ei singuri și-au zis Germani, cu acest nume născocit de alții** (trad. d-lui Naum).

În privința aceasta, R. Much susține că ambii a însoamnă $\alpha\pi\omicron$, iar Schweizer-Schwyzzer, că primul a= $\alpha\pi\omicron$ iar al doilea= $\pi\epsilon\rho$ se (cum interpretează de altfel și d-l Naum). Ed. Norden (în op. cit.) opinează pentru $\alpha\pi\omicron$ și $\pi\epsilon\rho$. Dar iată ce spune Gronovius în ediția lui Ernesti, cu toată exclamația lui Lipsius că: **Sane interpretis hic fu tuant et fluctuant in aeternum, si anume: Ut Transrhodanæ gentes a victrice natione, metu dictante, omnes Germani, mox postquam non metus, sed ratio, valuit, et interim eae Transrhodanæ gentes sunt cognitæ, proprio et a se ipsis invento nomine, velut Suebi, Chatti, Sicambri, Usipetes, Cherusci, vocarentur.** Deci sensul, după părerea lui Ed. Norden, care de altfel adoptă parțial interpretarea lui Gronovius, ar fi că la început ei toți s'au numit Germani după ($\alpha\pi\omicron$) numele învingătorului, ca să bage frica'n dușmani; pe urmă ei s'au numit Germani, cu un nume născocit de ei înșiși ($\pi\epsilon\rho$) „postquam non metus, sed ratio, valuit”. La fel opinează și L. Valmigggi (Coment. Germ. lui Tacit, 1923, Torino).

În general, tălmăcirea textului Germaniei, sprijinită și pe traducerile laudabile ale lui Burnouf, Goelzer, Woyte, Davanzani (și chiar a lui G. Munteanu), vădește un talent desăvârșit. Fără să se înlepăreze de text, d-l Naum a izbutit să ni-l prezinte pe Tacit în opera sa Germania, așa cum ar fi dorit-o însuși marele istoric roman. Meritul deosebit rezultat, nu numai din întrebuintarea cu dibăcie a expresiilor cronicești, dar și din interpretarea exactă a gândurilor lui Tacit, se va vedea, când vom avea să examinăm o altă traducere a Germaniei, publicată cu o condamnabilă lipsă de competență în 1923 de un oarecare I. P. Sachelaric.

Nu putem încheia, fără a afirma că d-l Naum, prin lucrarea sa, scrisă în mod riguros științific, se situează alături de principalii autori de scrieri critice și tălmăciri referitoare la antichitatea clasică.

Th. Simenschy: Gramatica limbii latine. Întrimeriile Statului, Chişinău, 225 pag., ediția IV 1937.

Cunoaştem lucrarea d-lui Th. Simenschy, încă de la 1924, prima ediție, apărută sub titlul: „Sintaxa și stilistica limbii latine”. De atunci au mai apărut alte trei ediții, ultima urmând după un interval de 2 ani, ca o dovadă a succesului deosebit, de care s'a bucurat în lumea specialiștilor din învățământul secundar.

Dar nu trebuie să uităm că de la început a avut să înfrunte concurența destul de serioasă a Sintaxei limbii latine de d-l Popa-Lisscanu, care, sprijinită atât pe prestigiul autorului de atunci cunoscutor al limbii latine, cât mai ales pe faptul că cei mai mulți din profesori o studiaseră ca elevi în liceu și acum țineau să continue tradiția, se încetățenise astfel de aproape două decenii în școlile secundare.

Apoi se mai iviră și alte gramatici de l. latină, ca d. ex. de d-nii Gh. Neștianu, T. Vasilescu, E. Lovinescu și mai ales de d-l I. I. Bujor, fost insp. g-ral al inv. secundar. În deosebi, manualul d-lui Bujor, alcătuit cu multă pricepere și după o metodă, pe care mulți profesori de limbi clasice au găsit-o foarte bună, pe motiv că introducea inovații a lăpării sintaxei latine la terminologia sintaxei române și a prezentații exemplelor latine în traducere, zic, acest manual a fost de natură să facă o severă concurență manualului d-lui Th. Simenschy.

Iată de ce am ținut să relevăm de la început, că, în ciuda acestor reale dificultăți, cartea d-lui Th. Simensky a cucerit într'un timp relativ scurt 4 ediții.

Să vedem acum care sunt calitățile acestei scrieri, datorită cărora ea a putut să înregistreze un succes atât de frumos.

Gramatica este împărțită în: a) Fonetică; b) Morfologie; c) Sintaxă; d) Noțiuni elementare de versificație latină, fiind alcătuită după o metodă riguroasă științifică, deși se adresează în primul rând elevilor din cursul superior de liceu. Trebuie să menționăm însă că există, aproape la toate paragrafele, și chestiuni de amănunt, tipărite cu litere mai mici, menite să completeze chiar cunoștințele studenților de la filologie clasică.

Observăm că, în tratarea părților propoziționale, d-l Simenschy a părăsit rutina, impusă de altfel și de programele analitice, adoptând metoda științifică a predării sintaxei latine după cazuri. Într'adevăr, după terminarea sintaxei cazurilor, se poate face și de profesor, fără ajutorul cărții, o recapitulare în strânsă legătură cu terminologia sintactică română.

Socotim ca un merit tratarea ablativului, după cele 3 categorii științifice: abl. propriu zis, instrumentalul și locativul.

Particularitățile sintactice, referitoare la părțile vorbirii, contribuie la lucrarea să se deosebească mult de altele de același gen.

Trecând la sintaxa verbului, constatăm întrebuintarea termenului științific de „aspect verbal”, în loc de „status actionis”, o altă inovație fericită chiar pentru învățământul secundar, elevii deprinzându-se din timp cu o terminologie pur științifică.

După tratarea propozițiilor secundare, în ordinea lor tradițională, se studiază fiecare din conjuncții cu nuanța și construcția ei, cartea fiind și în această privință superioară celorlalte de acest fel.

Aceeași ordine și claritate remarcăm în tratarea formelor nominale ale verbului. Dar iată o inovație, care sporește cu mult valoarea lucrării, și anume înzestrarea manualului cu stilistică și versificație, o parte esențială a gramaticii latine, de care ne mirăm cum au putut atâția autori să se dispenseze.

O dovadă peremptorie de sistemul absolut științific și de acea „*patientia laboriosa*” a adevăratului om de știință, care prin studiul său dorește să înlesnească munca altora, ne-o dau indicele dela sfârșitul cărții.

Dar totuși, „*ut nodum in scirpo quaeramus*”, am avea de făcut două observații, una în privința afirmației dela § 320 „că *fore* + *ut* și *conj.* e preferat chiar când verbul are viitorul inf. pasiv”. În privința aceasta, Karl Stegmann în „*Ausführliche Grammatik der lat. Sprache*” von Dr. Rapp Kühner, vol. II partea II, 1912, § 127 pag. 710 infra susține că el a constatat la Cicero *fore ut* de 28 ori, iar *umiri* de 60 ori (de 30 ori în scrisori), iar la Caesar raportul e de 5:6. A doua observație se referă la stilul indirect, unde trebuia să se precizeze că irea'l și potențialul din prop. princip. declarative, precum și prop. princip. interogative de na ură declarativă, în deosebi cele retorice, se construiesc cu *acuz. cu in'*, iar celelalte propoziții principale sau trec la *conj.* sau își mențin *conjunctivul*.

În general, lucrarea d-lui Simenschy, prin metoda strict științifică și pedagogică, prin sistemul lăudabil de a încadra exemplele, pentru a le face mai atrăgătoare, apoi prin faptul că în cele 225 de pagini nu se descopere nicio greșală de tipar, constituie un excelent instrument în mâinile elevului, studentului sau chiar ale oricui se interesează de problemele sintaxei latine.

Întrunind condiția impusă de marele Hoartiu pentru oice operă „*Denique sit quodvis simplex dumtaxat et unum*”, și deci disingându-se prin acel „*lucidus ordo*”, care-l caracterizează pe autor, această scriere este „*per excellentiam*” clasică.

N. I. Niculiță

Emanuele Ciaceri: Tacito, Torino, 1911, U.T.E.T., în 8^o, 210 pp. (coll. di biografie „i grandi italiani”).

În literatura istorică italiană Tacit s'a bucurat în ultima vreme de o deosebită atențiune, așa precum o dovedesc studiile ce i-au consacrat d-nii Luca de Regibus, Concetto Marchesi și Cesare Giarratano, iar acum cartea d-lui Emanuele Ciaceri. Poate părea desigur curios că într-o colecție de biografii se găsește și Tacit, când știut este că viața lui este aproape în întregime necunoscută; cu toate acestea tocmai din acest fapt rezultă intenția autorului: aceea de a trasa un portret al istoricului latin așa cum el se degajează din opera lui.

Dela început, d. Ciaceri se arată partizan al dezvoltării lineare a geniului etico-istoric al lui Tacit: departe de a considera *Dialogus de oratoribus* ca o lucrare ce nu se integrează în restul operii istoricului, d-a o socotește dimpotrivă ca având în ea, în germene bine înțeles, toate calitățile lucrărilor istorice de mai târziu. „Dialogul are în sine un caracter istoric, dat fiind că motivele decadenței se caută în neglijarea educației tineretului și în schim-

barea condițiilor politice" (p. 14). Și de altfel, d. Ciaceri constată că chiar dela primele sale scrieri, Tacit „așa să se întrevadă tendințele și concepțiile sale istorice: dragoste arzătoare pentru libertate, entuziasm pentru gloria militară, puțină simpatie pentru filosofie și încă mai puțină pentru cei ce se ocupă cu ea" (p. 15). Din aceste pricini, ori cât ar vorbi despre lucruri și fapte contemporane, privirea lui este continuu îndreptată spre trecut: de aici și digresiunile referitoare la originea și evoluția anumitor instituții politice și religioase.

Trecând să cerceteze în capitolul III concepția etico-juridică a lui Tacit, d. Ciaceri subliniază faptul că el nu „socoțește că legile pot conduce la practicarea binei și, în concluzie, neagă orice valoare activității legislative a statului" (p. 37—38) deși evoluția jurisprudenței imperiale tocmai în anii de tinerețe marcase un progres incontestabil. Cum se poate explica acest fapt, se întreabă d. Ciaceri, ca un om care cunoaște așa de bine istoria romană să nu înțeleagă semnificația evoluției dreptului roman? Desigur, Tacit nu era un jurist de profesie, dar o cultură juridică — și încă una destul de întinsă — trebuie să fi avut. Nici considerentul că spiritul lui artistic l-ar fi împiedecat să vadă cu ochi buni și reci, să semnaleze progresele unei jurisprudențe favorabile plebei, nu are mai mare valoare, deoarece se arată admiratorul hotărât al legii celor XII Table, adică al instrumentului juridic căruia i se datoresc progresele decisive ale plebei. Explicația o găsește autorul în faptul că Tacit „consideră toate legile ce au urmat dupe cele XII Table ca o consecință a acțiunii revoluționare a partidului popular" deci ca un produs al unor acțiuni în marginea legilor, ca să nu zicem în afara lor.

În aceeași ordine de idei, d. Ciaceri relevă faptul că Tacit nu acceptă teoria politică exprimată de Cicero în *De re publica*, conform căreia cea mai bună formă de guvernământ ar fi cea rezultată dintr'un perfect echilibru între principiile: monarhic, aristocratic și democratic, între *potestas*, *auctoritas* și *libertas*: pentru el această formă de guvernământ e mai ușor de lăudat, decât de stabilit și încă mai greu de menținut, odată stabilită. De aceea el preferă aristocrația și republica deși, cu tot idealismul, se adaptează necesității Principatului.

Analizând gândirea politică a lui Tacit, d. Ciaceri consideră ca profund greșită părerea că istoricul nostru ar fi un „homo novus", aparținând ordinului equestru, sprijinindu-și părerea contrară, a originii senatoriale, pe atitudinea disprețuitoare pe care Tacit o arată ordinului equestru. Desigur argumentul nu e hotărâtor, dar are multe șanse de probabilitate: este în adevăr greu de admis ca un om ca Tacit, așa cum se desprinde din opera lui, să fie un parvenit provincial. Numai că, deși cu sentimente republicane, Tacit acceptă Principatul „ca o necesitate istorică impusă de nevoia păcii și siguranței Imperiului". Dar, observă d. Ciaceri, dacă acceptă Principatul, el „nu voia monarhia și încă mai puțin monarhia absolută" (p. 58). Ori, sub acest raport, d-se face o constatare importantă: deși privea domnia lui Traian drept o epocă dintre cele ami fericite ale istoriei romane, ca una ce unise *principatus* cu *libertas*, totuși în curând Tacit fu desamăgit de atitudinea „absolutistă" a acestui împărat, fapt pentru care distinge cu grijă „*Principatum divi Nervae*" de „*Imperium Traiani*". Și atunci renunță a mai scrie istoria acestora, așa cum hotărâse mai înainte, deoarece, în concepția

lui, această istorie ar fi trebuit să ilustreze două idei devenite realități: libertatea (înțeleasă în sens republican) în politica internă și cucerirea în cea externă. Ori cum nici una nu se realizase după dorința lui, deoarece Traian nici nu restabilise „libertatea”, nici nu cucerise Germania, el renunță la opera istorică proiectată. Explicația aceasta, trebuie să o recunoaștem, este cu atât mai plauzibilă, cu cât e mai conformă cu spiritul lui Tacit.

Desigur că Tacit nu a avut o „filosofie a istoriei”, dată fiind atitudinea lui ostilă filosofiei, dar, observă d. Ciaceri „încălinat către fatalism, el e pesimist” și, pornind dela această constatare, studiază într'un întreg capitol concepția istoricului nostru despre **Fatum** și **Fortuna**.

Destul de îndelung se oprește d. Ciaceri și asupra lui Tacit ca istoric. Pornind dela observația că Tacit este înainte de toate un psiholog — fără îndoială nu în accepțiunea strictă, filosofică, ci într'una mai largă —, d-sa atribuie această atitudine a istoricului faptului că „negăsind cauza faptelor în afară de oameni, o caută în fondul sufletului lor” (p. 110) din care pricină „nu îl interesează atât evenimentele pe cari le povestește, cât oamenii care l-au produs”.

În aceeași preocupare caută autorul și explicația rămănerii lui Tacit la vechea concepție a istoriografiei romane, aceea de a confunda istoria romană cu istoria Romei: dat fiind că pentru el — ca și pentru ceilalți istorici romani — ideea de universalitate e a cuprinsă în numele însuși al Romei, nu a simțit nevoia de a scrie istorie universală, așa cum o simțiseră Grecii. De aici și caracterul aproape exclusiv politic al operii sale: aspectele economice, sociale și chiar administrative — fără să mai vorbim de cele culturale — sunt cu totul neglijate; totuși, notează d. Ciaceri, „Tacit se interesează de soarta provinciilor”. Cât privește metoda de lucru, autorul, după ce, de acord cu cercetările anterioare, distinge la Tacit mai multe feluri de izvoare: orale, scrise și amintiri personale, subliniază că pentru el criteriul adevărului rezidă în concordanța mărturiilor. Mai greu de admis este părerea, prea categoric exprimată, că Tacit nu a întrebuințat nici odată direct actele oficiale, *Acta senatus* și *Acta diurna*: dat fiind că noi nu mai suntem în măsură să știm cu precizie modul de lucru al lui, o afirmație mai prudentă este desigur preferabilă. În schimb caracterizarea pe care d. Ciaceri o dă probității ca istoric a lui Tacit, e remarcabilă prin adâncă înțelegere a psihologiei istoricului: „Tacit vrea să spună adevărul; dar voința nu e o garanție suficientă că un istoric nu se lasă condus de anumite idei preconcepționale. Și Tacit, din pricina propriilor sale convingeri politice, etice și juridice ca și din pricina amintirii de neuit a tiraniei lui Domițian, e prevenit împotriva împăraților romani, măcar că începutul fiecăreia din operele sale este precedat de o explicită promisiune de imparțialitate” (p. 140).

Capitolul consacrat lui Tiberius, așa cum apare la Tacit, este un rezumat al lucrării sale *Tiberio, succesorul lui Augustus*, Roma, 1934. După un capitol consacrat artei și științei lui Tacit, volumul se termină cu o cercetare a faimei lui, urmărită atât în antichitate, cât și în timpurile moderne.

Ceeace se desprinde în primul rând din lectura cărții este o netăgăduită simpatie a autorului ei pentru cel studiat, simpatie care duce adesea la accentuarea panegirice, așa cum rezultă și din faptul că oridecâteori îi întâl-

nește o deficiență, trece repede peste ea, mulțumindu-se să-și exprime mirarea că un spirit ca Tacit o poate avea. Deși după cercelările atât de aprofundate ale lui Boissier, Fabia, Goelzer sau Marchesi, cu greu se mai puteau spune lucruri noi, d. Ciaceri a isbit să ne prezinte un Tacit viu, mai puțin rigid și mai puțin abstract, iar cartea, lipsită de tot ce ar fi putut să-i dea aspectul unei lucrări de erudiție, într'un stil limpede și adesea caki, având la tot pasul justificarea afirmațiunilor și mai ales împletită cu observații noi și sugestive, reprezintă un reușit efort de mai adâncă pătrundere în gândirea lui Tacit. E sigur că toți cei ce vor citi-o, vor găsi în ea un bogat material de reflecție.

Aurel Iordănescu

Carlo Kerényi: La religione antica, nelle sue linee fondamentali, trad. di Delio Cantimori, Bologna, N. Zanichelli, 275 pag., 1940—XVIII și Die antike Religion, eine Grundlegung, Pantheon Akademische Verlagsgesellschaft, 282 pag., 1942.

Cum se vede, ediția italiană a apărut înainte, tradusă după manuscris. Amândouă edițiile au în general același text.

Autorul justifică mai întâi nevoia de a cunoaște religia veche: „o cunoaștere a civilizației vechi nu se poate avea dacă nu se cunoaște religia antică” (p. 2 și 12). Are deplină dreptate, căci, fără cunoașterea înțelesului lor religios, multe fapte prezentate — școlarilor de pildă — rămân crâmpe ordinare și respingătoare. Așa am simțit, între altele, omorirea lui Remus de către Romulus ca elev!

Intrând în expunere, autorul găsește două elemente fundamentale pe care se sprijină religia antică: 1) **simțul realității** și 2) al **festivității**.

1) Realitatea pentru suflet este ceea ce „nu te lasă rece”; un adevăr matematic sau distanțat dintre corpurile cerești pot fi f. precise, dar, lăsându-ne indiferenți, pot fi pentru noi complet lipsite de realitate sufletească; iar viața se trăiește totdeauna prin astfel de realități, care sunt forțe generatoare. Simțul realității este simțul cosmosului ca fundament coerent, continuu și durabil a ceea ce apare sufletului; kosmos-ul e pentru Greci realitatea naturii într-o anume ordine spirituală. Realitatea unei idei religioase se bazează pe siguranța intuitivă că în acea formă își găsește expresie adevărata realitate a lumii. **Religiozitatea omului antic se bazează deci pe siguranța că în religia sa este enunțată realitatea cosmosului** (p. 21). Religia antică este o religie a naturii, nu însă ca o venerație a fenomenelor naturale figurat reprezentate. 2) Popoarele primitive au „momente deosebite” (Höhezeiten), în care omul e pătruns de căldura vieții și de gânduri care îl mișcă cu putere (b. 33): sunt **sărbătorile**, momente **creatoare** peste caducitatea timpului comun. Aci e **simțul festivității**, (Festivitätgefühl). Nu-i o veselie; sunt și sărbători triste. Nu-i joc, dar jocul face parte din festivitate.

Religia antică este deci o religie a cosmosului și a festivității în stil grec și stil roman. Pentru a caracteriza cele două stiluri, K. pleacă de la expresiile lingvistice (cap. III), din care notăm aci câteva numai: Chestiunea existenței zeului nu se pune pentru Greci (e un datum). De

aceea $\pi\iota\omicron\tau\varsigma$ este concept religios creștin. Pe $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ se bazează religia posthomerică.

În baza lui se concep zeli și se venerază. Actele de cult sunt $\nu\omicron\mu\iota\delta\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$ etc.; $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ -ul e acel element superior obiectiv care guvernează existența și voința fiecăruia; e sufletul a tot. Toți $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ se alimentează din acela unic care e forma de apariție a lui Zevs.

În societatea homerică conceptul cel mai înalt e ($\alpha\iota\delta\acute{\omicron}\varsigma$) venerația bazată pe viziune. Grecul privește o lume care-l privește la rândul ei: o unitate fundamentală pentru religia greacă. Momentele culminante pentru experiența religioasă antică le constituie $\theta\epsilon\omega\pi\acute{\omicron}\delta\alpha$ și religio. Ajungerea la aceste puncte o garantează festivitatea. Oamenii festivi sunt oamenii teoria-ei. Viziunea festivă ou realitatea cosmosului constituie bazele religiei grecești. Această viziune o aveau Grecii în Olimp și la teatru — asta-i teatrul pentru ei: „un loc de viziune pentru spectatori divini”: sunt laolaltă zeli și oamenii ca $\theta\epsilon\omega\pi\omicron\tau$ (p. 118). Cum pentru Greci lumea e o unitate corporal-spirituală, obiectul și resc al viziunii sunt formele — o caracteristică fundamentală a stilului grec.

Religia romană e aparte. Viziunea e distanță; pietas e apropiere. Întregirea firească a lui pietas e o lume de semne: pius Aeneas are la tot pasul nevoie de ele. Religio ar fi deci o continuă și atentă stare de observare și de ascultare a acestor semne, prin care omul își găsește direcția vieții proprii. Pentru Romani e cași cum ar fi un text original, care poate fi vădit oamenilor, de vor zeli; nu-i providență ci fatum, care poate fi exprimat și ascultat prin semne. Forma de manifestare a $\theta\epsilon\omega\pi\iota\alpha$ -ei sunt sărbătorile agonale, a „religio”-ei e însăși istoria romană (v. Altheim, A history of Roman Religion — des citat).

Din problema sacrificiului, notăm aci că prezența zeilor la ospăț dă înțelesul — după K., — întreg: zeli și oamenii stau laolaltă, ca în epoca de aur. Sacrificiul a devenit uranic din chtonic, cum e prin natura lui, grație zeilor olimpici. Iar în ceea ce privește răsul zeilor, autorul găsește următoarea explicație: Când Zeos râde, privește viața mizeră a omului; nefericirea fraților provoacă răsul zeilor. Lumea are două aspecte: unul cosmic care vine din ceea ce e titanic, adică plin de contradicții și mizerie, neliniștit și frământat, stupid și imprudent. Titanicul fiind o formă de existență — nu estetică — provoacă răsul zeilor: prin el se distruge greutatea titanică. Al doilea e tragicul, care vine din unirea oamenilor cu zeli; de aceea tragicul cel mai pur e în eroi. Relativ la cultul divin, reținem următoarele: esența cultului religios e a face divinul prezent și în rândul al doilea e rugăciune și sacrificiu. Orice reprezentare a divinului e deci cult. Pentru K., și opera poetului e un fel de cult.

Grecii au cult figurativ, Romanii, în acțiune. Cum teoria a ajutat pe Greci să-și plăsmuiască clare imagini divine, așa religio dădu Romanilor putința să execute divinul prin acțiune și viață.

Viața lui Flamen dialis ne duce în inima religiei romane, căci viața lui este o reprezentare a divinului în stil roman: mitul nu-i numai văzut și narat (tipul grec), ci și trăit (tipul roman).

Autorul respinge părerea lui Frazer că Flamen dialis ar fi o rămășiță de vechiu rege-sacerdot roman, cași pe a lui H. J. Rose că ar fi un „obiect sacru”, precum și pe aceea că ar fi un ideal de viață de

familie romană, ci — zice K. — **vieața lui Fl. d.** este o actualizare a unui anume fel de viață: **cultul lui Juppiter** în sine înșuși. Fl. d. e ținut departe de sfera morții — chtonică —: nu poate vedea mort, nici mânca bob etc. etc. — totuși are două atribuții de această natură (participă la sărbătoarea Lupercalia și Vinalia), căci viața înșăși izbucnește din adâncul întunecos — din sfera chtonică —, care nu-i numai moarte.

Importanța lui Fl. d. stă în aceea că el aduce în viață o idee hotărâtă despre zeul roman al Cerului — în ambele lui aspecte „jovial și genial”, — în chipul cel mai uman posibil. A face prezent divinul e esența cultului. De aceea Fl. d. este „o statuă sacră” (Plutarch); scurgerea vieții lui e un continuu cult; e totdeauna **Veriatus Juppiter** mai este reprezentat de comandantul **triumfător**, care poartă în acel moment însemnele zeului, căci el e învingătorul adevărat. Pentru Romani **numen-ul** nu se manifestă în forme, ci în **acte succesive**: victoria e un astfel de act și triumful un act de cult. Pentru Roman realitatea nu se înțelege, ci **se trăește**, de aceea și zeii sunt legați indisolubil de momentul temporal; ei există numai ca potențialități și se înalță la actualitate, în momente anumite: de aci Juppiter Sator, Juppiter Lapis, etc.

„Epilogul” cărții cuprinde „**ideea nonexistenței**” (Nichtsein). Când zicem „omul e muritor”, se produce în noi o rezonanță, deci moartea e o realitate psihică puternică și primară care (în sens existențial) ne face să tremurăm. Ea aparține vieții ca parte integrantă esențială. „Fiecare purtăm în noi moartea, îi suntem flori și frunze” (Reiner Maria Rilke). Structura vieții are trei întinderi: prezentul, trecutul și viitorul (Scheler). În orice moment din procesul de viață, noi simțim și vedem că **fuge ceva și se apropie ceva**; e o schimbare a raporturilor dintre cele trei frânturi pe care le consumăm: se mărește trecutul, se micșorează viitorul: e **experiența direcției morții**. Moartea deci e proprie vieții și în însăși viața există **direcția către moarte**. În această experiență, se vedește ochilor un aspect de lume, care există în realitate, dar care ne descoperă o completă lipsă de orice spațiu pentru viață: **este nonexistența** (p. 256). Să se vorbească în religia antică de nemurire e o eroare — zice K.

Ideea morții, fără a vieții, e de neconceput. În ideea morții apare realitatea nonexistenței, după cum în ideea vieții apare a existenței. Una face posibilă pe cealaltă. Psihologia și biologia afirmă un **instinct al vieții** și unul **al morții**, care rezultă din însăși structura ființei: e în continuă **construcție și distrugere**; e o singură cale pe care merge: calea vieții care include declinul către moarte. O viețuitoare e „o ființă care moare”...

Potrivit scopului revistei, am dat o analiză mai largă — nădăjduesc că și clară — a studiului lui K.

S'a băgat de seamă că autorul în acest studiu interesant are în vedere exclusiv religia homerică, olimpică, deci senină a clasei conducătoare. De aceea conținutul nu corespunde titlului. Religia antică, greacă mai ales e și pentru a avea mult mai mult decât atât asupra religiei antice o vedere totală, trebuiesc și alte studii relative la mistere, îndeosebi și la cultul eroilor, care nu au fundamentul în cosmos cum arată autorul.

Festivitatea nu poate avea scopul în sine însuși cum se pare că afirmă K. și nici ceva specific grec nu-i sărbătoare e ceva comun oamenilor și ia aspect tulburător în viața mai primitivă. Prin festivitate omul tinde să-și realizeze idealul de totdeauna al umanității: trăirea în Divinitate, în căldură.

Toma I. Vasilescu

Aurel Cosmoiu: Geneza mitului, Cartea Românească, 1942, 138 p.

Este o carte de sinteză clară și generală asupra nașterii mitului. Ideea fundamentală a lucrării este următoarea: În natură este o revelațiune divină, baza externă a mitului. Înfiiparea lui începe pe această bază, însă dintr'un impuls interior, baza internă a mitului. Operațiunea esențială în procesul genetic mitic constă în punerea în contact a datelor celor două revelații, a sufletului cu natura.

Capitolele cărții sunt: Problema mitului, excurs istoric, critica școalelor mitice (f. sumară) p. 9—57. Cadrul mitic 57—86; Geneza mitului 87—135 și Permanența mitice și componente externe 135—183.

Studiul este lipsit de greutatea — pentru cei mai puțin obișnuiți — a unui aparat bogat științific. Se menține totuși la un nivel îndeajuns de ridicat. Conținutul e dens. Cele câteva barbarisme (sutenabil, insutenabil etc.) era nimerit să fi fost ocolite. Studiul poate fi cetit cu mare folos și de elevi, ajutați însă de profesor cu unele lămuriri de inițiere, căci un studiu de sinteză în chip firesc se bazează pe unele lucruri socotite știute de cetitori.

T. Vasilescu

Rezumatele articolelor în limbi străine.

Le rapport entre mot et idée chez Platon.

Sous l'influence de Héraclite et de ses successeurs on était parvenu, au temps de Socrate, à croire que les mots sont le correspondant exact des choses (resp. des idées), voire même, en quelque sorte, leur double: Théoriquement Platon était enclin, au moins dans le *Cratyle*, à donner raison à ceux qui partageaient cette conviction. Mais, dira le grand philosophe athénien, il y a, en réalité, loin de ce qui aurait dû être jusqu'à ce qui est. Les mots, en effet, ne rendent pas l'essence des choses pour bien des motifs qu'on trouve exposés dans le dialogue mentionné. Le célèbre disciple de Socrate n'aura, donc, pas de confiance dans les mots qui sont des moyens d'expression très imparfaits: voilà pourquoi il n'a pas non plus en grande estime ce qu'on appelle une terminologie précise. Il emploie un seul mot technique: l'idée.

L'auteur du *Phaïdon* a néanmoins subi, d'une manière inconsciente, l'influence de la croyance à la toute puissance du verbe.

En voici quelques preuves: a) chez lui (voire surtout le dialogue *Parménide*) le verbe être a, même quand il est copule, le sens d'exister;

b) les mots, surtout les mots abstraits, produisent, selon Platon, des réalités. Un quidam est, par exemple, bon parceque la bonté par sa qualité qui lui este inhérente la confère aussi à l'individu en en question.

c) D'ici jusqu'à la théorie des idées il n'y a qu'un pas. Cette doctrine au fond ne fait pas d'autre chose que d'hypostasier des notions, c. à d. des mots. Iowett a depuis 1903 (*Four Socratic dialogues* 157 Oxford) attiré l'attention sur l'influence qu'a exercitée de cette façon les mots sur la marche des pensées du philosophe. Il a, en grande partie, raison.

d) Un grand nombre de sophismes que Platon commet malgré lui s'explique aussi de cette manière. Très instructif à ce point de vue est le commentaire qu'on trouve dans les notes que O. Apelt a annexées à la fin de son excellente traduction du *Parménide* (Leipzig, 1922).

St. Berdechi

Die zeitgenössische Kultur und der Klassizismus (Zusammenfassung).

Seit über zwei Jahrtausenden haben zwei Faktoren in der Weltgeschichte eine hervorragende Rolle gespielt: die griechisch-römische Kultur und das Christentum, beide untrennbar vereinigt.

Unser Denken und Fühlen, die Art und Weise, auf welche sich die umgebende Welt in unserer Seele widerspiegelt, unsere Kundgebungen durch Wort und Tat, dies alles verdanken wir fast ausschliesslich den Griechen und den Römern.

Die heutige Zivilisation Europas gleicht einem riesigen Baume, dessen Wurzeln tief in die indogermanische Urzeit reichen und dessen Äste sich über den grössten Teil der Erde strecken.

Nur durch das unmittelbare Studium der Meisterwerke des klassischen Altertums kann man den ausserordentlichen Einfluss begreifen, den jene auf die künstlerische und literarische Tätigkeit der bedeutenden Vertreter der europäischen Kultur vom Beginn der Renaissance bis heute ausgeübt haben.

Trotz aller Bestrebungen und Versuche mannigfaltigster Art hat man bis jetzt noch kein besseres Mittel gefunden, das geeignet wäre die klassische Bildung im Schulunterricht zu ersetzen.

Die Schönheit der klassischen Werke besteht nicht bloss in ihrem Inhalt: sie umfasst vielmehr auch die Form. Nie waren Inhalt und Form getrennt im Altertum.

Die Übersetzungen, selbst die besten, können uns keinen richtigen und vollständigen Begriff von der Gediegenheit des Originals vermitteln. Eher können es diejenigen Schriftsteller tun die aus der unversiegbaren Quelle der klassischen Literatur geschöpft haben, wie Z. B. Dante, Tasso, Shakespeare, Molière, Racine, Goethe, Schiller und unzählige andere.

Eine wesentliche Eigenschaft der Griechen war ihre Einbildungskraft, deren Merkmale Mass und Schönheit sind. Dieses feine, das richtige Mass nie überschreitende Schönheitsgefühl gibt sich überall im Leben des griechischen Volkes kund und verleiht seinen literarischen und künstlerischen Schöpfungen einen Ruhm, der einzig in der Geschichte der Kultur dasteht.

Diese hohen Eigenschaften beginnen in unserem Zeitalter allmählich zu schwinden. Der gewaltige Aufschwung der Technik und die unendlichen Sorgen des modernen Lebens haben den freien Flug der Einbildung mächtig gehemmt und ihren Gesichtskreis auf das Alltägliche beschränkt.

Zugleich aber hat sich auch das Gefühl für Schönheit und Anstand in Kunst und Literatur immer mehr verflüchtigt, dermassen, dass ein grosser Teil der heutigen Erzeugnisse uns recht pathologisch anmuten.

Einbildungskraft und Schönheitsgefühl sind wahrlich göttliche Gaben, die kaum jemals durch die Wissenschaft werden ersetzt werden können.

Jede Zivilisation ist einzig in ihrer Art. Dies gilt im höchsten Grade von der Zivilisation der Griechen und der Römer. Was die griechischen sowie auch die indischen Denker ganz besonders auszeichnet, ist ihre Tiefe, Ursprünglichkeit und Unabhängigkeit.

Dichtung und Prosa, Kunst und Wissenschaft, Philosophie und Geschichte, geschaffen samt den Fachausdrücken, deren sich die Welt seit zwei tausend Jahren bedient. Keine andere Sprache, ausser dem Sanskrit, ist ein so vollkommenes Werkzeug für das Denken wie das Griechische, besonders wenn es sich um philosophische und theologische Betrachtungen handelt.

Die von den Griechen und von den Römern hinterlassene Erbschaft ist so gross und manigfaltig, dass um ihre Meisterwerke zu lesen ein Menschenalter kaum ausreichen würde. Darin findet sich Stoff für jede Gesinnung und Neigung.

Zwar gleicht das Studium der klassischen Sprachen einem anfangs mühsamen Wege, von dem sich viele entmutigt entfernen und sich nur mit Unwillen daran erinnern. Wer aber bei seinem Unternehmen beharrt und das grosse Ziel nie aus den Augen verliert, der wird unverdrossen den Weg verfolgen. Je höher er hinaufsteigen wird, desto ebener wird er den Weg finden und desto breiter und offener wird sich die Aussicht vor ihm dehnen; sein Fortschreiten aber wird immer leichter und angenehmer sein.

Th. Simonschky

*Dări de seamă asupra şedinţelor societăţii profesorilor secundar
de limbi clasice din România.*

I.

Şedinţa din ziua de 23 Octombrie, 1942.

Şedinţa a avut loc în sala de lectură a liceu'ui Mihai Viteazul, b-dul Pache Protopopescu, nr. 72.

Membrii prezenţi: d-nii I. Almăjeanu, P. Drăgoescu, D. Ganea, G. Guţu, I. Maşala, Al. Mălin, N. Niculiţă, G. Popescu-Zimnicea, N. Ştefănescu, I. Teodorescu, Şt. Vasilescu, T. Vasilescu, d-nele Irina Bo'ezatu, Gabriela Bunescu, Elena Ciorănescu, Eliad Românul, Cornelia Gărcineanu, A. Ionescu Bujor, Maria Jingoiu, Angela Teodorescu şi d-ra Felicia Brătianu.

D-l G. Popescu-Zimnicea, ca profesor la liceul, unde are loc şedinţa, aduce colegilor prezenţi salutul său şi propune pe d-l N. Niculiţă ca preşedinte.

D-l G. Guţu, făcându-se ecoul discuţiilor anterioare avute cu mai mulţi colegi de specialitate, arată nevoia alcătuirii unei asociaţii, care să aibă ca ţintă promovarea studiilor clasice în şcoală şi în afară de şcoală. Ca mijloace pentru promovarea clasicismului greco-latin propune înfiinţarea unei reviste, care să fie purtătoarea de cuvânt a asociaţiei, precum şi o serie de conferinţe pentru elevi, prin care să se facă cunoscute diferite aspecte ale culturii clasice.

D-l P. Drăgoescu găseşte ca venită la timp ideea închegării unei asociaţii. Şedinţele, care vor avea loc, să prezinte puncte de atracţie prin cercetările personale ale colegilor. Când vremile vor permile, să se urmărească înfiinţarea unei biblioteci clasice.

D-l I. Almăjeanu a arătat că, dacă învăţământul clasic n'a dat rezultatele aşteptate, aceasta se datoreşte pe de o parte metodelor de lucru, care s'au dovedit insuficiente, iar pe de altă parte faptului că învăţământul clasic nu a fost adaptat la nouăle cerinţe ale vremii. Societatea va avea de împlinit tocmai aceste lipsuri.

D-l I. Maşala arată că în toate manifestările societatea prin membrii săi va trebui să dea dovadă de pregătire temeinică, seriozitate şi necurmat avânt. Articolele, studiile, care vor fi publicate în revistă, să fie rezultatul unor îndelungate şi migăloase cercetări. Înainte de a fi publicate — este de recomandat — să fie celite, sub forma unor comunicări, la şedinţele societăţii, pentru a fi supuse discuţiei. Cu astfel de studii, articole, note, revista va căpăta, ţinuta ştiinţifică necesară şi se va putea impune pătu-

rilor culte ale țării. Dar nu mai puțin utile pentru difuzarea culturii clasice, în liniile ei generale, sunt conferințele la radio. Aceste conferințe vor trebui să ogîndească un talent și o pregătire, iar nu să abunde în banalități și locuri comune, cum s'a întâmplat de curând cu o conferință asupra lui Vergilius.

D-l N. Niculiță, rezumând cele exprimate de colegi, găsește că s'a pășit pe drumul cel bun și că societatea virtual este înființată. Cere celor prezenți ca, potrivit uzanțelor generale, să se desemneze un comitet provizoriu, care să aibă însărcinarea de a alcătui un proiect de statut.

Au fost desemnați în acest comitet d-nii G. Guțu, N. Niculiță și G. Popescu-Zimnicea.

Se hotărăște ca noua ședință să aibă loc în ziua de 30 Octomvrie, 1942.

II.

Ședința din ziua de 30 Octomvrie, 1942.

Prezident: d-l N. Niculiță.

Ședința a avut loc în sala de lectură a liceului Mihai Viteazul, b-dul Pache Protopopescu, nr. 72.

Membrii prezenți: d-nii I. Alnăjeanu, P. Drăgoescu, D. Ganea, G. Guțu, I. Mașala, Al. Mălin, N. Niculiță, G. Popescu-Zimnicea, N. Ștefănescu, I. Teodorescu, Șt. Vasilescu, T. Vasilescu, d-nele Irina Botezatu, Gabriela Bunescu, Elena Ciolănescu, Eliad Românul, Cornelia Gărcineanu, A. Ionescu-Bujor, Maria Jingoiu, Angela Teodorescu și d-ra Felicia Brătianu.

D-l G. Guțu a prezentat colegilor proiectul de statut.

D-nii P. Drăgoescu, I. Mașala, Al. Mălin și N. Ștefănescu iau parte la discuția pe articole a statutului. După această discuție s'a adoptat forma definitivă a statutului.

Se hotărăște ca noua ședință să aibă loc în ziua de 9 Noemvrie, 1942.

III.

Ședința din ziua de 9 Noemvrie, 1942.

Prezident: d-l N. Niculiță.

Ședința a avut loc în cancelaria liceului Mihai Viteazul, b-dul Pache Protopopescu, nr. 72.

Membrii prezenți: d-nii I. Mașala, Toma I. Vasilescu, d-ra Felicia Brătianu, d-nele Irina Botezatu, Vera Orășanu, Elena Ciorănescu, d-nii Petre Drăgoescu, N. Jingoiu, d-na Gabriela Bunescu, d-nii Ștefan G. Vasilescu, G. Popescu-Zimnicea, Alexandru N. Mălin, Ioan I. Teodorescu, N. I. Ștefănescu, Ilie Alnăjeanu, I. Ionescu-Bujor, d-na A. Ionescu-Bujor, d-nii Valeriu Grecu, G. Cornilescu, Fl. Stoenescu, d-na Cornelia Gărcineanu, d-nii Mariș Andrei și Ion Bocioagă.

D-l G. Popescu-Zimnicea dă cetire actului de constituire.

D-l N. Niculiță propune colegilor prezenți votarea actului constitutiv al societății profesorilor secundari, de limbi clasice.

Actul constitutiv a fost votat în unanimitate și semnat.

D-l G. Popescu-Zimnicea cere colegilor să aleagă pe membrii comitetului central.

Au fost aleși în comitetul central d-nii N. Niculiță, I. Mașala, P. Drăgoescu, N. Ștefănescu, G. Popescu-Zimnicea, T. Vasilescu, d-na A. Ioanescu-Bujor și d-ra Felicia Brătianu, dintre care au fost desemnați în comitetul executiv d-nii N. Niculiță, președinte, N. Ștefănescu, vicepreședinte, G. Popescu-Zimnicea, secretar general, I. Mașala, casier, I. Almăjeanu, censor și Al. Mălin,, censor.

IV.

Sedința din ziua de 15 Ianuarie, 1943.

Prezident: d-l N. Niculiță.

Sedința a avut loc în cancelaria liceului Mihai Viteazul, b-dul Pache Protopopescu, nr. 72.

Membrii prezenți: d-nii I. Mașala, G. Popescu-Zimnicea și N. Ștefănescu.

D-l N. Niculiță mulțumește călduros tuturor colegilor, care, în ziua de 9 Ianuarie, 1943, s'au prezentat la tribunalul Ilfov, secția notariat, pentru a obține autentificarea actului constitutiv și statutelor, autentificare, care s'a făcut prin procesul verbal nr. 373, din 9 Ianuarie, 1943.

Se cooptează în comitetul central, conform art. 16 din statute, în locurile vacante d-nii G. Guțu și Daniel Ganea și d-nele Maria Jingoiu și Angela Teodorescu.

Se completează biroul executiv cu d-l G. Guțu, ca membru delegat al comitetului central.

S'a hotărât tipărirea actului constitutiv și statutelor societății profesorilor secundari de limbi clasice din România pentru a fi trimise colegilor din provincie și Capitală spre a lua cunoștință. Totodată s'a hotărât întocmirea unui apel către colegii din țară, care să fie trimis odată cu actul constitutiv și statutele.

V.

Sedința din ziua de 22 Februarie, 1943.

Prezident: N. Niculiță.

Sedința a avut loc în cancelaria liceului Mihai Viteazul, b-dul Pache Protopopescu, nr. 72.

Membrii prezenți: d-nii G. Guțu, I. Mașala și N. Ștefănescu.

D-l N. Niculiță spune că, întrucât dela ultima sedință, care a avut loc în ziua de 15 Ianuarie 1943, nu s'a mai putut ține nicio sedință din cauza absenței d-lui. G. Popescu-Zimnicea, secretarul general al societății, pentru că să nu stagneze lucrările societății, este nevoie să i se ceară actele în legătură cu activitatea societății.

VI.

Sedința din ziua de 1 Martie, 1943.

Prezident: N. Niculiță.

Sedința a avut loc în cancelaria liceului Cantemir Vodă, str. G. Pa-lade, nr. 21.

Membrii prezenți: d-nii G. Guțu. I. Mașala și N. Ștefănescu.

Se hotărăște să se trimită d-lui G. Popescu-Zimnicea, secretarul general al societății, o scrisoare, prin care să fie invitat să răspundă dacă mai poate îndeplini mai departe sarcina, ce i-a fost încredințată de către comitetul central.

Scrisoarea are următorul cuprins:

1 Martie, 1943.

Domnule Secretar General,

Având în vedere faptul că ați lipsit dela ultimele ședințe și că aceasta stânjenește mersul regulat al societății, suntem autorizați de către comitetul executiv să vă rugăm a ne comunica în scris până la data de 8 Martie, crt., ora 17, dacă mai puteți continua exercițiul funcțiunii de secretar general, ce v'a fost încredințat de comitetul central al societății.

În așteptarea răspunsului d-voastră, primiți expresia sentimentelor noastre colegiale.

Președinte, (ss) N. Niculiță

Vicepreședinte, (ss) N. I. Ștefănescu

VII.

Sedința din ziua de 8 Martie 1943.

Prezident: N. Niculiță.

Sedința a avut loc în cancelaria liceului Mihai Viteazul, b-dul Pache Protopopescu, nr. 72.

Membrii prezenți: d-nii G. Guțu. I. Mașala și N. Ștefănescu.

Pentru că d-l G. Popescu-Zimnicea, secretarul general al societății, n'a răspuns invitației scrise ce i s'a făcut de a continua să-și exercite funcțiunea, care-i fusese încredințată, cu toate că a luat cunoștință de aceasta, după cum se dovedește cu semnătura de primire a plicului anexat la dosar, comitetul executiv se vede nevoit să consilere că d-l G. Popescu-Zimnicea a renunțat la funcțiunea încredințată. De aceea comitetul executiv însărcinează pe d-l I. Mașala până la hotărârea definitivă a comitetului central, funcțiunea de secretar general al societății. De asemenea comitetul executiv însărcinează pe d-l Al. Mălin, censor, să gereze funcțiunea de casier.

D-l N. Niculiță a predat d-lui I. Mașala arhiva, așa cum d-l G. Popescu-Zimnicea i-a trimis-o printr'un curier al liceului.

D-l I. Mașala va preda d-lui Al. Mălin prin proces-verbal casă și actele de casierie. De asemenea d-l I. Mașala va redacta un apel, care să fie trimis colegilor din provincie și Capitală.

VIII.

Sedința din 22 Martie, 1943.

Prezident: N. Niculiță.

Sedința a avut loc în cancelaria liceului Mihai Viteazul, b-dul Pache Protopopescu, nr. 72.

Membrii prezenți: d-nii G. Guțu, I. Mașala, Al. Mălin și N. Ștefănescu.

D-l I. Mașala, potrivit însărcinării primite cu prilejul ședinței din 8 Martie, 1943, a prezentat comitetului următorul apel, care va fi trimis colegilor din provincie și Capitală:

Domnule Coleg,

Prin rândurile de față nu încercăm o pledoarie pentru a dovedi însemnătatea culturală, morală, socială și națională, pe care o prezintă clasicismul greco-roman pentru neamul românesc.

Memoriul redactat de învățatul V. Bogrea, „Pentru Învățământul Clasic”, sau studiile atât de substanțiale ale regretatului elenist Cezar Papuștea, la care trebuie să adăugăm articole, studii, publicații, la noi în țară, în ziare, reviste sau volume aparate, iar peste hotare o pleiadă strălucită de învățați au arătat cu o bogăție impresionantă de argumente uriașă contribuție, pe care a adus-o culturii europene antichitatea greco-romană.

Colegii, pentru care predarea limbii latine și eene nu este o profesiune obișnuită în lipsă de altă, ci o vocație și un destin, cunosc problema în adâncuri și de aceea socotim că nu mai este nevoie de o nouă apărare a studiilor clasice, atât de strălucit susținută în țară și dincolo de hotare de cei ce ne-au precedat.

Pornind dela constatarea că spiritualitatea greco-romană este departe de a-și fi dat rodul pentru cultura românească, convinși că și noi cei de astăzi avem nu numai avântul, dar și datorită morală să aducem contribuția noastră, pe care o năvăluim bogată, alături de cei care au dus sau duc o luptă susținută și sinceră pentru clasicism, ne-am constituit în „Societatea profesorilor secundari de limbi clasice” din România, cu sediul în București, liceul Gh. Lazăr, b-dul Elisabeta, nr. 28. Actul constitutiv și statutele societății au fost autentificate de tribunalul Ilfov, secția noțională, prin procesul verbal nr. 373, din 9 Ianuarie, 1943.

Societatea noastră, după cum arată statutele ce vi se trimit alăturate, își propune.

a) de a promova cultura clasică în școală și în afară de școală;

b) de a pune la dispoziția Ministerului Culturii Naționale, studii, material informativ sau propuneri în legătură cu învățământul clasic în școlile secundare;

c) de a reprezenta interesele științifice și profesionale ale corpului didactic de specialitate;

d) de a strânge raporturile între profesorii de limbi clasice din România, înlesnind o fructuoasă colaborare a lor.

Mijloacele, pe care societatea înțelege să le folosească pentru atingerea acestor scopuri, sunt:

a) publicarea de studii privitoare la învățământul clasic în școala secundară românească (programă, metodă, manuale, material didactic ș. a.);

b) publicarea de studii privitoare la antichitatea greco-romană;

c) editarea unei colecțiuni a clasicilor greci și latini comentați;

d) editarea unei reviste clasice;

e) conferințe publice și intime, serbări, excursii și orice alte manifestări, care ar promova interesul pentru clasicism;

f) în sfârșit, crearea unei biblioteci clasice la sediul societății.

Am găsit că este potrivit ca aceste conferințe să aibă un dublu aspect. În conferințele publice se vor trata problemele în generalitatea lor și care pot interesa și pe nespecialiști. În afară de aceasta am găsit necesare conferințele cu un caracter mai restrâns, la care vor participa numai colegii de specialitate.

Acestea din urmă vor trebui să aibă ca obiect:

- a) probleme de limbă;
- b) probleme de literatură;
- c) antichități;
- d) probleme de învățământ;
- e) dări de seamă asupra publicațiilor din țară și din străinătate.

Foloasele unui asemenea sistem de lucru sunt atât de evidente că nu mai este nevoie să se insiste asupra lor. Colegii din provincie, care, negreșit, nu vor putea lua parte la astfel de manifestări, sunt rugați să trimită la sediul societății, arătat mai sus, comunicările sau orice fel de lucrare de specialitate. Acestea vor fi citite în ședință și apoi, în rezumai, ori chiar în întregime, vor fi publicate în revista societății.

Pentru editarea acestei reviste, Casa Școalelor ne-a acordat un fond inițial de lei 30.000, care urmează a fi sporit prin colizația lunară de lei 50 a fiecărui membru.

Pătrunși de aceste gânduri și încredințați că d-voastră, ca și noi, urmăriți împlinirea aceluiași idealuri, vă chemăm aături de noi. În speranța că apelul nostru va găsi răsunet în sufletul d-voastră și că laolaltă vom putea realiza scopurile arătate mai sus, vă rugăm să ne trimiteți adeziunea d-voastră, împreună cu colizația cuvenită, începând dela 1 Ianuarie, 1943.

În așteptarea răspunsului d-voastră, primiți expresia sentimentelor noastre de prețuire colegială.

Președinte, (ss) **Prof. N. Niculiță**

Doctor în Litere

Secretar G-ral, (ss) **Ion Mașala**

prof. la liceul Gh. Șincai
din București

S'a luat hotărârea ca acest apel să fie tipărit și trimis colegilor spre luare de cunoștință. Totodată vor fi tipărite, așa cum s'a hotărât în ședința din 15 Ianuarie, 1943, actul constitutiv și statutele societății.

D-l N. Niculiță exprimă d-lui profesor universitar N. Bagdasar, administratorul Casei Școalelor, mulțumiri din cele mai vii pentru subvenția acordată.

IX.

Ședința din ziua de 24 Mai, 1943.

Prezident: d-l N. Niculiță.

Ședința a avut loc în sala de bibliotecă a liceului Gh. Lazăr, b-dul Elisabeta, nr. 28.

Membrii prezenți: d-nii G. Guțu, I. Mașala, Al. Mălin, N. Ștefănescu și T. Vasilescu.

D-l G. Guțu arată că datorită inițiativei luate de d-l profesor universitar N. Bagdasar, Casa Școalelor și-a propus în programul său de lucru tipărirea de traduceri din scriitorii greci și latini. Crede că este momentul cel mai nimerit ca societatea să prezinte Casei Școalelor programul de lucru.

D-l N. Niculiță găsește că este mai firesc, ca, înainte de a prezenta programul de lucru, să se aducă la cunoștință d-lui profesor universitar N. Bagdasar, pe cale oficială, constituirea societății. Roagă pe d-l I. Mașala să redacteze pentru ședința viitoare o scrisoare în acest sens către Casa Școalelor.

X.

Ședința din ziua de 26 Mai, 1943.

Prezident: N. Niculiță.

Ședința a avut loc în sala de bibliotecă a liceului Gh. Lazăr, b-dul Elisabeta, nr. 28.

Membrii prezenți: G. Guțu, I. Mașala, Al. Mălin, N. Ștefănescu și T. Vasilescu.

D-l I. Mașala prezintă colegilor scrisoarea către Casa Școalelor, scrisoare, care are următorul cuprins:

Domnule Administrator,

În luna Noemvrie a anului trecut, un grup însemnat de profesori de limbă latină și elină de la mai multe licee din Capitală am luat inițiativa constituirii pe țară a unei societăți a profesorilor secundari de limbi clasice. Actul constitutiv și statutele societății au fost autentificate de tribunalul Ilfov, secția notariat, prin procesul verbal nr. 373, din 9 Ianuarie, 1943.

În ceasurile acestea grele, când popoarele lumii, sub magia unor idealuri, a căror valabilitate este în curs de verificare, duc lupte de o cruzime încă neîntâlnită în istorie, inițiativa noastră nu ni se pare nici ne la timp, nici fără folos. Dimpotrivă constituirea acestei societăți, care-și propune ca prim scop promovarea culturii clasice în școală și în afară de școală, răspunde unei nevoi, credem, adânc simțită de sufletul neamului nostru.

Într-adevăr, dacă civilizația greco-romană a exercitat, alături de eroism, asupra popoarelor apusene o înrăurire, care a dus nu numai la o anumită structură sufletească, dar a prilejuit ivirea atâtor opere de gândire, plastice și literare, — noi, Românii în schimb am rămas cu sufletul departe de duhul culturii antice. Influențele, care s'au exercitat asupra noastră, sunt dispartate, iar dacă ne gândim la cele literare, acestea rareori au ajuns să fie elemente de construcție în opera vreunui scriitor român.

Nu mai stăruim, pentru că nu este locul, să arătăm uriașul aport, pe care l-ar aduce neamului nostru în ordine morală, socială și națională o cunoaștere mai adâncă a spiritualității greco-romane.

Mănați de aceste imperative am pornit la încheierea acestei societăți, care-și propune următoarele ținte:

- a) de a promova cultura clasică în școală și în afară de școală;
- b) de a pune la dispoziția onor. Minister al Culturii Naționale, studii, material informativ sau propuneri în legătură cu învățământul clasic în școlile secundare;

c) de a reprezenta interesele științifice și profesionale ale corpului didactic de specialitate;

d) de a strânge raporturile între profesorii de limbi clasice din România, înlesnind o fructuoasă colaborare a lor.

Mijloacele, pe care societatea înțelege să le folosească pentru atingerea acestor scopuri, sunt:

a) publicarea de studii privitoare la antichitatea greco-romană;

b) publicarea de studii privitoare la învățământul clasic în școala secundară românească (programă, metodă, manuale, material didactic ș. a.);

c) editarea unei colecțiuni a clasicilor greci și latini (comentați și traduși în românește);

d) editarea unei reviste clasice;

e) conferințe publice și intime, serbări, excursii și orice alte manifestări, care ar promova interesul pentru clasicism;

f) în sfârșit, crearea unei biblioteci clasice la sediul societății.

Cum domnia voastră în programul de lucru, în curs de realizare, al Casei Școalelor, pe care o conduceți, v-ați propus tipărirea de traduceri din autori latini și greci, respectuos vă aducem la cunoștință în numele societății profesorilor de limbi clasice din România, pe care o conducem, că stăm la dispoziția domniei voastre, realizând prin aceasta una din năzuințele, pe care le nutriți și care este în același timp și năzuința societății.

Aducându-vă acestea la cunoștință, vă rugăm să primiți expresia sentimentelor noastre respectuoase.

Președinte, (ss) **N. Niculiță**

Secretar G-ral, (ss) **I. Mașala**

Se hotărăște ca o delegație compusă din d-nii G. Guțu, I. Mașala și N. Niculiță să se prezinte cu această scrisoare d-lui profesor N. Bagdasar, administratorul Casei Școalelor.

XI.

Sedința din ziua de 16 Iunie, 1943.

Prezident: d-l N. Niculiță.

Sedința a avut loc în sala de bibliotecă a liceului Gh. Lazăr, b-dul Elisabeta, nr. 28.

Membrii prezenți: d-nii P. Drăgoescu, D. Ganea, G. Guțu, Traian Lăzărescu, I. Mașala, Al. Mălin, C. Nieușescu, N. Ștefănescu, T. Vasilescu și d-ra F. Brătianu.

D-l N. Niculiță arată că, potrivit celor hotărâte în sedința din ziua de 26 Mai crt., s'a întâlnit împreună cu d-nii G. Guțu și I. Mașala d-lui profesor universitar N. Bagdasar, administratorul Casei Școalelor, căruia i-a înmănat scrisoarea, prin care se aduce la cunoștință înființarea societății și telurile pe care le urmărește. Roagă colegii să arate ce lucrări au în pregătire pentru a putea încunoștința Casa Școalelor de aceasta.

Colegii prezenți anunță că au în pregătire sau chiar gata de tipar traduceri din următorii scriitori ai antichității:

Cicero: Brutus, traducere și comentariu de Traian Lăzărescu;

Cicero: De republica și De legibus, traducere și comentariu de Toma Vasilescu;

Cicero: De officiis, traducere și comentar de Petre Drăgoescu;
 Cicero: Epistulae selectae, traducere și comentar de Felicia Brătianu;
 Horatius: Opera, traducere în versuri și comentar de Const. Niculescu;
 Seneca: Epistulae ad Lucilium (excerptae), traducere și comentar de Gheorghe Guțu și Daniel Ganea;

Tacitus: Dialogus de oratoribus, Vita Agricolae, Historiae și Annales, traducere și comentar de Nicolae Niculiță și Ion Mașala;

Sallustius: Opera, traducere și comentar de Aurel Iordănescu;

Istoriile lui Herodot, traducere și comentar de Nicolae I. Ștefănescu și Alexandru Mălin.

Se hotărăște ca acest program de lucru să fie înaintat d-lui profesor N. Bagdasar, administratorul Casei Școalelor. Totodată se ia hotărârea ca în ședința următoare să se fixeze definitiv fizionomia, pe care trebuie să o aibă revista.

XII.

Ședința din ziua de 21 Iunie, 1943.

Prezident: d-l N. Niculiță .

Ședința a avut loc în cancelaria liceului Gh. Lazăr, b-dul Elisabeta, nr. 28.

Membrii prezenți: d-nii D. Ganea, G. Guțu, I. Mașala, Al. Mălin, C. Niculescu, N. Ștefănescu și T. Vasilescu.

După îndelungate discuțiuni, la care au luat parte toți colegii prezenți, aducând prețioase contribuțiuni, s'a ajuns la următoarele hotărâri:

1. revista să poarte titlul „Camenae”;
2. să aibă formatul Revistei Fundațiilor Regale;
3. să cuprindă: a) studii; b) traduceri; c) probleme de pedagogie în legătură cu învățământul clasic; d) recenzii; e) note și informații;
4. să apară deocamdată de două ori pe an;
5. să apară sub conducerea unui comitet alcătuit din următorii profesori: G. Guțu, I. Mașala, Al. Mălin, N. Niculiță și T. Vasilescu; președintele acestui comitet va fi desemnat ulterior;
6. să se facă intervențiile necesare pe lângă tribunalul Ilfov, secția I-a comercială, pentru ca revista să fie înscrisă în registrul de publicații.
7. să se facă o nouă cerere către Onor. Casă a Școalelor, pentru o nouă subvenție, necesară tipăririi primului număr;
8. s'a hotărât care vor fi colaboratorii primului număr.

XIII.

Ședința din ziua de 20 Septembrie, 1943.

Prezident: d-l N. I. Ștefănescu.

Ședința a avut loc în cancelaria liceului Gh. Lazăr, b-dul Elisabeta, nr. 28.

Membrii prezenți: d-nii D. Ganea, G. Guțu, I. Mașala, Al. Mălin, T. Vasilescu și D-ra F. Brătianu.

D-l N. I. Ștefănescu, după ce scuză lipsa d-lui N. Niculiță, care este bolnav, aduce la cunoștință că prin sentința nr. 27 a tribunalului

Ilfov, secția I-a CC., din ziua de 30 Iunie, 1943, s'a acordat personalitate juridică societății profesorilor secundari din România.

D-l I. Mașala propune ca acum când societatea a devenit personalitate juridică, să fie proclamați membrii de onoare ai societății următorii domni profesori universitari, care prin lucrările domniilor lor au contribuit și contribuesc la promovarea culturii clasice: C. Balmuș, Șt. Bezdechi, N. I. Herescu, S. Lambrino, I. Marinescu, D. Marmeliuc, T. A. Naum, R. Sbiera și Th. Simenschi.

S'a hotărât să li se trimită câte o scrisoare în acest sens.

XIV.

Ședința din 22 Octombrie, 1943.

Prezident: d-l N. Niculiță.

Ședința a avut loc în cancelaria liceului Gh. Lazăr, b-dul Elisabeta nr. 28.

Membrii prezenți: d-nii D. Ganea, G. Guțu, I. I. Bujor, I. Mașala, Al. Mălin, C. Niculescu, David Popescu, G. Popescu-Zinnicea, N. Ștefănescu, I. Teodorescu, Toma Vasilescu, d-nele Eliad Românul, Cornelia Gărcineanu și d-ra Felicia Brățianu.

D-l N. Niculiță face o amplă expunere a împrejurărilor, care au dus la înființarea societății și-și arată satisfacția că s'a putut ajunge la rezultate pozitive.

Mulțumește colegilor, care n'au pregetat să-și dea concursul ori de câte ori s'a simțit nevoia și în special d-lui inspector general I. I. Bujor, care din capul locului a înțeles și a sprijinit inițiativa. Rămâne pe seama societății, care acum a căpătat forma legală, să aducă la îndeplinire planul de lucru, pe care și l-a propus și anume: editarea unei reviste, a cărei fizionomie s'a fixat încă din ședința dela 21 Iunie crt., traduceri din autorii latini și greci (programul de lucru al acestor traduceri a și fost înaintat Casei Școalelor, încă dela 24 Iunie crt.), conferințe la radio pentru masa mare românească și înșfârșit, când vremile se vor liniști și când reforma învățământului secundar nu va mai oscila, editarea de manuale și texte din autorii latini și greci comentați.

Aduce la cunoștință că, făcând demersurile necesare, a obținut ca revista să fie înscrisă în registrul de publicații al tribunalei Ilfov, secția I-a Comercială, sub nr. 56/943, prin ordonanța prezidențială nr. 7670, din 28 Septembrie, 1943.

Ca urmare a celor hotărâte în ședința dela 20 Septembrie crt. s'a trimis d-lor profesori universitari Balmuș, Bezdechi, Herescu, Lambrino, Marinescu, Marmeliuc, Naum, Sbiera și Simenschi următoarea scrisoare:

Domnule Profesor,

Aducându-vă la cunoștință înființarea societății profesorilor secundari de limbi clasice din România, ale cărei statute și act constitutiv au fost autentificate de tribunalul Ilfov, secția notariat, prin proces-verbal, nr. 373, din 9 Ianuarie, 1943, societate, care a fost recunoscută ca persoană juridică prin sentința nr. 27, din 30 Iunie, 1943 a tribunalului Ilfov, secția I-a C.C., comitetul, în prima sa ședință din anul acesta dela 20 Septembrie, a ținut să vă proclame membru de onoare al societății.

Totodată vă comunicăm prin prezenta scrisoare, că am primit dela Casa Școalelor fondurile necesare pentru editarea unei reviste, care a fost înscrisă în registrul de publicații al tribunalei Ilfov, secția I-a comercială, sub nr. 56/943, prin ordonanța prezidențială nr. 7670, din 28 Septembrie 1943, cu denumirea de „Camenae”.

De aceea, vă rugăm pe d-voastră, ca reprezentant al învățământului universitar, să binevoiți a fi cei dintâi și principalii colaboratori ai acestei reviste și, întrucât până la 15 Noembrie a. c. dorim să apară primul număr, să ne trimiteți pentru publicare orice veți crede de cuviință în domeniul clasicismului greco-latin.

În speranța că rugămintea noastră va fi ascultată, primim asigurarea celor mai distinse sentimente din partea noastră.

Președinte, (ss) Prof. **N. Niculiță**

Secretar General (ss) Prof. **I. Mașala**

P. S. Orice doriți să trimiteți, vă rugăm să expediați pe adresa: prof. N. Niculiță, str. Delea Nouă, nr. 7, București 4.

D-l N. Niculiță în continuare spune că d-nii profesori universitari, în urma acestei scrisori, au și trimis articolele pentru primul număr al revistei. Este de părere ca revista să cuprindă o nouă rubrică pe lângă cele fixate în ședința dela 21 Iunie crt. și anume o rubrică, unde să fie evocate figurile din învățământul secundar și universitar, care au slujit cu râvnă și cu competență clasicismul greco-roman.

Ca încheiere amintește că a obținut dela Casa Școalelor un nou ajutor de 60.000 lei, care au și fost depuși spre păstrare la C. E. C., De aceea ține să aducă în fața colegilor mulțumirile cele mai călduroase d-lui profesor N. Bagdasar, administratorul Casei Școalelor, care a sprijinit cu tot sufletul societatea în năzuințele ei.

D-l I. I. Bujor este de părere ca mai întâi să se facă traduceri din autorii, care n-au fost încă traduși în românește. Este adevărat că unele din traduceri de până acum sunt defectuoase și că vor trebui cu vremea înlocuite cu altele mai bune. Dacă membrii societății vor primi la lucru cu pasiune și râvnă, succesul nu poate întârzia.

Se desenează ca președinte al comitetului de conducere al revistei d-l I. I. Bujor, inspector general școlar.

Se fixează ședința comitetului de conducere al revistei pentru ziua de 15 Noembrie crt.

XV.

Ședința din ziua de 15 Noembrie, 1943.

Prezident: d-l I. I. Bujor.

Ședința a avut loc în cancelaria liceului Gh. Lazăr, b-dul Elisabeta, nr. 28.

Membrii prezenți: d-nii G. Guțu, I. Mașala, Al. Mălin, N. Niculiță, N. Ștefănescu, T. Vasilescu și d-ra Felicia Brătianu.

S'a luat cunoștință de cuprinsul articolelor prezentate pentru a fi publicate, stabilindu-se totodată și ordinea publicării lor în revistă.

S'a hotărât ca d-nii N. Niculiță și I. Mașala să facă intervențiile necesare pe lângă biroul censurii, pentru a obține permisiunea tipăririi revistei. *)

Prof. **I. Mașala**, secretar general.

*) Min. Pr. p. Naț. prin comisia centrală de cenzură a autorizat cu nr. 1749 din 29 Ianuarie 1944 apariția revistei.

Pentru d-nii colaboratori

D-nii colegi și d-nele colege, care doresc să colaboreze la revistă, sunt rugați să trimită manuscrisele d-lui I. I. Bujor, președintele comitetului de conducere al revistei, str. Chișinău Nr. 23, București, II.

Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

Pentru d-nii abonați

D-nii abonați sunt rugați să trimită plata abonamentului d-lui Al. Mălin, profesor, Liceul Cantemir Vodă, Str. G. Palade Nr. 21, București, III.

Abonamentul începe cu luna Ianuarie a fiecărui an.

Abonamentul anual

Pentru elevi și studenți . Lei 400.—¹⁾

Pentru profesori Lei 600.—

Pentru biblioteci Lei 1000.—

Pentru instituții Lei 2000.—

**Donații pentru tipărirea revistei: Casa Școalelor, 90.000.—
D-l I. I. Bujor, 20.000.— D-l N. I. Niculiță, 8.000.— D-l Al. Mălin 7.500.— Abonament anticipat de 10.200.— al d-lui D. Crăciun
(R.-Sărat)**

¹⁾ N-rul acesta, fiind dublu, costă 200 pentru elevi și studenți și 250 pentru profesori.

Redacția și Administrația

I. I. BUJOR

STR. CHIȘINĂU, 23 — BUCUREȘTI, II.

Prețul unui exemplar lei 250.—

Imprimeria „TIPARUL UNIVERSITAR” — București, Str. Elie Radu Nr. 6.